

藏学、人类学论文集

【汉文卷·上】

格勒 著



中国藏学出版社

代中国藏学文库】

主　　编：拉巴平措
执行主编：马　丽　华

藏学、人类学论文集

【汉文卷·上】

格　勒　著

中国藏学出版社

《现代中国藏学文库》总序

中国是藏学的故乡。西藏是中国不可分割的重要组成部分，藏族是中华民族大家庭的重要成员。这些正是藏学研究产生、发展的最根本条件，也是藏学研究取之不尽、用之不竭的源泉。在中华大地上成长发展起来的这门人文社会科学，现在已经成为世界性的显学。为了展示中国藏学研究的成果，加强同世界同行的学术交流，促进藏学研究的繁荣发展，为西藏和其他藏区的两个文明建设服务，在中国藏学研究中心的领导下，我们编辑出版的这套《现代中国藏学文库》丛书，主要包括四个方面的内容：中国藏学家（包括港澳台学者）的学术专著；具有重要价值的藏学文献（包括现代学者辑录的历史文献）；译成汉文的藏文学术名著；获得博士学位的藏学论文（对于优秀的硕士研究生论文酌情予以收录）。所有收入的论著，均以学术价值为唯一衡量标准，文学作品、游记、通俗读物等暂不收录。作为中国藏学研究的一项基本建设工程，我们将把这项工作长期坚持下去。我们期望得到海内外藏学家的大力支持。

中国藏学出版社

2002 年 10 月

目　录

第一部分　藏族历史宗教研究

第二部分　藏族社会文化研究

第三部分　人类学与人类文化的多样性

第一部分

藏族历史宗教研究

也谈西藏的地位问题

最近抽空读了范普拉赫撰写的《西藏的地位》一书。这本书从法律的角度论述了所谓“西藏的合法主权”问题，现就范普拉赫先生的这个问题谈一些我的看法。

《西藏的地位》论述所谓“西藏的合法主权”问题，内容与夏格巴的《西藏政治史》、黎吉生的《西藏简史》一样，基本上都是老调重弹，没有什么新的资料依据。要说有什么新花样，那就是引用了许多国际法的准则或原则，讨论“西藏是否享有合法的独立地位”。我认为范普拉赫用国际法来讨论西藏问题本身就有张冠李戴之嫌，大家都知道，国际法（又叫“万国公法”）是国家之间的法，它只适用于解决国家之间的关系。而范普拉赫的书中所讨论的对象——“Tibet”，一是指藏族地区，这是地域的概念；二是指藏族，这是民族的概念。《西藏的地位》一书从头到尾混淆了民族与国家这两个完全不同的概念。把“Tibet”（藏区）或“Tibetan”（藏族）与国家混为一谈，因而得出的结论当然是错误的。这就像用国际法讨论美国联邦政府与美国印第安人的关系一样，弄错了对象。

从地域上说，英文中的“Tibet”包括了西藏和藏族聚居的地区这样两个不同的地域概念。前者是指西藏自治区，后者是指

中国境内所有的藏族自治地方。二者的区别我们是很清楚的，而一些外人却未必清楚，也有一些人则故意混淆西藏和其他藏族聚居地区的概念。藏族聚居地区包括藏族传统的三大历史地理区域，即上部的阿里、中部的卫藏（今天西藏自治区的大部分地区）、下部的朵康（今天甘、青、川的大部分藏区）。居住在这三大区域的藏族，公元7世纪建立了吐蕃王国，吐蕃王国灭亡后，藏区“种族分散，大者数千家，小者百十家，无复统一矣”。（《宋史》卷492）从此藏族各地土酋各自为政，各立山头，尽管作为一个具有共同的语言、共同的价值观念和宗教信仰以及心理素质的民族共同体，各地藏族都是同一个民族，相互有密切联系，但是长期以来没有形成过一个统一的行政区域，更没有形成一个统一的独立国家。就我所读过的藏文文献，也没有任何记载说这三大藏区元代以后建立过什么统一的国家。与此相反，自元代起，在甘、青、川三省的朵康藏区，先后出现了许多直接由中央政府册封和任命的地方土司、头人和呼图克图等。如我的家乡就有德格土司、木雅土司以及嘉戎地区十八土司等。这些土司头领，藏语称为“嘉尔布”，有国王之意。实际上都是一些互不统一的地方政权，他们分割统治着朵康藏区的大部分。在政治上他们分别归属于青海、甘肃、四川等不同的行省。与拉萨的地方政府（噶厦）没有直接的上下隶属关系，其中康区清末民初还建立过单独的行省，叫西康省。这些藏族地区主要在宗教上或文化上与拉萨保持着密切联系。至于卫藏地区，从元朝以来，历届中央政府就把它划定为一个行政区域，视如一省，行使着完全的主权，甚至卫藏地方的主要官员都是由中央政府任免的。尽管元、明、清几百年来，各民族之间矛盾不断，尽管晚清政府、北洋军阀政府和国民党政府腐败无能，对外屈服于帝国主义压力，对内对少数民族实行压迫政策。然而，当西藏面临外国入侵、国家主权受到侵犯之时，西藏统治者中的爱国上层和广大西藏人民总是依靠中央政府的力量，与祖国各族人民并肩战斗，一致对外，保卫了西藏，维护了祖国的统一。西藏人民永远不会

忘记十三世达赖喇嘛说过的话："英国人对吾确有诱惑之念，但吾知主权不可失……中国只需内部巩固……吾所最希求者即中国之真正和平统一。"当西藏与中央政府之间产生矛盾，甚至出现流血冲突时，十三世达赖喇嘛明确指出："都是中国领土，何分尔我……兄弟阋墙，甚为不值。"（刘曼卿《康藏轺征》）翻开众多的藏文文献我们不难看到很多描述藏族与汉、蒙古、满、回等民族之间的民族关系的精彩记录，但我们很难找到自元以后把西藏作为一个独立国家的历史记录。如果大家有兴趣，可以看看20世纪以前藏族学者写的西藏传统的历史专著。这些著作有一个总的特点，就是没有提到关于"西藏独立"的问题。所谓"西藏独立"是英国人入侵西藏以后提出来的。读了《西藏的地位》一书也可以看出，事实上范普拉赫本人也没有从藏文古代文献中找到任何说明元代以后"Tibet"是一个独立主权国家的记载。大家看一看在他书后所列的书目，就清楚了。

我们翻开西藏的近代史和现代史，英国、美国等少数西方资本主义国家曾多次插手西藏问题。他们从各自国家的利益出发，从他们对世界战略布局的需要出发，通过种种秘密的阴谋手段，企图在"世界屋脊"上建立一个他们可以任意摆布的附属国或"保护国"或为"英之保护地"。他们对西藏所采取的手段和对世界上所有殖民地所采取的手段是一样的。先是赤裸裸的武装入侵，1888 ~1904 年间，英国对西藏发动了两次比较大的武装入侵，屠杀了大量手无寸铁的藏族同胞，犯下了滔天罪行。但是，在西藏人民的英勇抵抗下，英国侵略者未能实现武装占领西藏的罪恶目的。于是，他们转而采取在西藏内部培养自己代理人的办法，制造民族内部的分裂。他们与西藏上层的"亲英派"内外勾结，制造了一系列破坏我们国家统一和民族团结的事件。然而正如文献上所记载的，长期以来，"倾诚内向，盖祖国观念至深"的西藏人民深深地懂得"西藏欲舍中国而谋自主，实不可能"，西藏与祖国的关系"合则两益，分则俱伤"。十三世达赖曾向北洋政府入藏的代表明确表示："亲英非出本心……余誓倾

心内向，同谋五族幸福。”（朱绣《西藏六十年大事记》）他表达了大多数西藏人民的意愿和决心，而且用实际行动与企图制造“西藏独立”的英帝国主义者和西藏内部的少数藏独分子进行了不屈不挠的斗争，并为此付出了血的代价。仅1904年，抵抗英军入侵的江孜保卫战中就有上千名藏族官兵壮烈牺牲。接着又发生了九世班禅被迫离开西藏，热振活佛被杀，格达活佛被毒死，十四世达赖喇嘛的父亲也被害死等事件。这些接连不断的血腥事件，说明了西藏人民反对和抵抗分裂西藏的图谋的宁死不屈的决心。正是由于西藏人民的坚决反对、英勇抵抗，使英美等西方资本主义国家策划“西藏独立”的阴谋一次又一次地遭到失败。最后外国侵略者自己也不得不承认西藏作为中国领土的合法主权地位无法改变。

1904年6月29日，兰斯多恩侯爵对英国驻华盛顿公使桂兰德说，他们试图“通过中国政府施加影响”，但“十分遗憾不很成功”，说明他们策划“西藏独立”的阴谋破产了。因此，他只好说：“我们仍然把西藏看作是中国领土的一部分，而且我们不要求改变清国的这种地位。”①

声名狼藉的1913～1914年签订的所谓的“西姆拉条约”，应该说是英帝国主义策划“西藏独立”最充分的表演。然而1915年他们自己就不得不承认这是“纯属空谈，因为中国政府没有签字，俄国政府也没有接受，所以现在是无效的。”②

早在1904年6月14日，英国外交大臣在致英驻俄国大使的正式训令中承认，西藏为“中华帝国的一个省”。

西藏和平解放后，早在20世纪50年代美国国务院发言人里普就不得不承认，“美国从来不认为西藏是一个独立国家”。英国外交部发言人也重申，英国承认中国对西藏的主权。

纵观几百年来的西藏历史，世界各国，特别是位于西藏周边

① 英国《外交部档案》中国档1750卷。

② 见谭·戈伦夫《现代西藏的诞生》。

的亚洲邻国，在处理有关西藏的边界、通商、贸易、冲突等问题时，一直是同中国的中央政府交涉解决，而从来没有听说过任何一个国家直接与西藏地方政府建立什么正式的外交关系，也没有任何一个国家公开发表声明认可西藏是一个“独立国家”。印度已故总理尼赫鲁在1954年说过一句非常公道的话，他说：“在以往数百年当中，我就不知道在任何时候，任何一个外国的国家曾经否认过中国在西藏的主权。”这就是无法篡改和歪曲的历史事实，既然如此，范普拉赫所说“1950年之前并不存在中国对西藏的主权，西藏过去就是个独立国家”的结论又从何说起呢？尽管范普拉赫在《西藏的地位》一书中，长达几百页，而且不厌其烦地引用了大量的国际条约、协议、惯例等，但讲到实质问题的时候，他找不出任何一个国家（包括美国、前苏联、英国、法国、印度、尼泊尔等）曾经与西藏建立外交关系并承认西藏是一个独立国家的条约或协议等经得起用国际法检验的依据，其结果是他自己不能自圆其说。因此，只好在“结论”中改变调子，说什么“不管西藏是否享有合法的地位，西藏人作为一个民族，毫无疑问，应该享有自决的权利”等等。在这里，“西藏”是否有合法的独立地位他“不管”了，转而谈论起“西藏人”“作为一个民族”的问题。很显然，范普拉赫自己也认识到所谓恢复“西藏独立”不过是一个梦想而已，根本不可能实现。事实证明，几百年来，在国际上参与解决涉及我国56个民族及其居住区域的领土、主权、双边关系等问题的主体只有一个，这就是中国。承担我们960万平方公里土地上所有国际权利和义务的只有一个主体，这就是中国。现在全世界上百个国家，在白纸上签字，公开声明承认代表56个民族合法主权地位的只有一个国家，这就是中国（CHINA）。如今飘扬在联合国总部门前象征我们56个民族共同主权的只有一面国旗，这就是五星红旗。我想稍微有点历史知识和法律知识的人，稍微尊重客观事实的人，不会不顾这个铁的历史事实和世界公认的这个真实的现实。

近年来，随着世界格局的重大变化，国际反华势力又蠢蠢欲

动，不甘心于过去的失败结局，误以为搞“西藏独立”的大好时机已经到来，于是一方面采取各种措施在暗地里进行各种支持“藏独”的活动，另一方面在经济上资助少数希望功成名立的学者为他们制造“藏独”舆论。《西藏的地位》一书正是在这种背景下出笼的学术著作之一。然而我相信他们的结局与过去不会两样。40多年前的1946年，英国驻拉萨的商务代表负责人黎吉生不是也叫嚷过“从目前的世界形势来看，如今正是搞西藏独立的大好时机”吗！（桑颇·丹增顿珠《西藏代表团出席泛亚洲会议真相》）其结果如何呢？结果就是“驱逐帝国主义侵略势力出西藏，西藏人民回到中华人民共和国祖国大家庭中来”，完成了“中华人民共和国领土和主权的统一”。（《十七条协议》）

因此，这里我善意地规劝那些迄今仍在朦朦胧胧中期待“西藏独立”的人们，不要像过去的黎吉生、今天的范普拉赫那样错误地估计形势。要知道今天的中国既不是昔日“对外屈服于帝国主义的侵略，对内实行民族压迫”的晚清政府和国民党政府统治下的旧中国，也不是对外夜郎自大、闭关自守，对内大搞阶级斗争和穷过渡的“文化大革命”时期的中国。今天的中国是经过十多年改革开放后，让全世界各国人民都刮目相看的一个日益强盛的东方大国。这个国家，现在政治稳定、社会安宁、民族团结、市场繁荣，经济年年发展，人民生活年年改善，国际地位蒸蒸日上，并在国际事务中发挥着越来越重要的作用。无论是英国的首相，日本的首相，还是美国、印度、法国等国的政府首脑都踏进这个国家的门槛，磋商国际大事，而且在全世界人民面前公开确认中华人民共和国对西藏牢不可破的主权地位。这种地位不要说10年，就是20年以后也不会改变。正如前年我对一位瑞士的藏胞所说过的那样：如果20年后我再到瑞士参加学术会议，我相信我身上带的仍然是中国护照。

原载《中国西藏》1992年秋季号

西藏高原也是原始人类的故乡

长期以来，西藏的原始社会考古基本上是一块空白，加上这里地高气寒，空气稀薄，所以，在国内外许多人的心目中，西藏高原是一片荒瘠的土地，不适于原始人类居住。这种思想反映在讨论民族起源时，人们总是把藏族的祖先说成是从西藏以外的地方迁进去的，有"南来说"、"西来说"、"东来说"等，甚至把西藏石器时代的原始人类也说成是从河湟地区迁去的古羌人。在讨论考古文化时又总是习惯于把西藏高原的远古时代描绘为"荒无人烟"。甚至近年内，仍有少数人类学家认为西藏高原到新石器时代晚期始有人类居住。① 事实究竟如何呢？

现有的西藏地质、生物、考古等方面的发现证明，远古时代的西藏高原不仅适合原始人类生存，而且很有可能是原始人类的发祥地之一。笔者提出这一设想，主要从以下几方面得到比较可信的依据：

（1）远古时代西藏的自然条件

现在一般人之所以认为西藏高原不适于古人类生存，无非因为现在西藏高原地高气寒，仿佛是一片不毛之地。然而，据地质工

① Cordon T. Bowlws, "The people of Asia", Charles Seribner, New York, 1977, p. 59.

作者和生物工作者的考察证明,今日西藏的干冷气候和高海拔的地势是第四纪以后才逐渐形成的。在此以前的西藏高原,无论地理环境还是气候条件都比现在优越。原因是在上新世时,喜马拉雅山一般高度只有海拔2000~2500米左右。这就是说,当时的喜马拉雅山还没有成为西藏高原气候的屏障,印度洋暖湿季风可以长驱直入高原,使高原的气候比现在普遍湿润。以喜马拉雅山南坡和北坡为例,当时年平均温度为10℃左右,降水量为2000~2500毫米,基本上是山地亚热带气候,而且在茂密的山地常绿阔叶林和灌木丛中生活着三趾马动物。喜马拉雅山中段吉隆盆地,现在海拔高度为2100~4300米;然而在上新世时,这里海拔高度只有700米左右,年平均气温同现在的四川盆地相似。[①] 就是现在平均海拔在5000米左右的藏北高原,在第四纪以前,就存在着大面积的古湖,一系列的湖盆互相贯通,气候湿润,到处草木葱茂。科学家认为这一带的"自然条件适合于古代人类的采集渔猎活动"[②]。尤其值得我们注意的是,近十年来青藏高原的南部和北部都发现了一批三趾马动物群化石。一般认为这种动物群,活动在海拔500~1000米的地区。而且据报告,印度西瓦立克山区和我国云南境内发现的人类的直接祖先腊玛古猿的地层中却发现了三趾马动物化石。[③] 这一切告诉我们,西藏高原早自上新世开始,确实存在着适合远古人类生活的优越自然条件和生活环境。因此,今天我们探索人类的发源地时,至少应把西藏高原考虑在内。事实上已有一部分学者考虑到这个问题。如我国著名的人类学家贾兰坡最近明确指出:"谈到人类的起源地,也不能忽视青藏高原,因为那里也是同样有希望的地方。经过近些年来对西藏地区的综合调查和研究,有的学者认为,'当上新世的时候喜马拉雅山的高度约在一千米左右,气候屏障作用不显,南北坡都受到印度洋暖湿

---

① 中国科学院青藏高原综合科学考察队:《西藏古生物》(第一分册),科学出版社1980年。

② 《藏北申扎、双湖的旧石器和细石器》,载《考古》1979年第6期。

③ 《云南禄丰上新世哺乳动物群》,载《古脊椎动物与古人类》第17卷第1期。

的季风所滋润……这就给了我们很大的启发，正当从猿转变到人期间，青藏高原地区仍然是适合人类演化的舞台，到那里寻找从猿到人的缺环也是有希望的。'”[①]可见，无论是古生物、古地质的科学发现，还是科学家的看法，都告诉我们，西藏高原也应是原始人类的故乡之一。

(2)考古发现

西藏高原的考古发现基本上是20世纪50年代以后才开始的。1956年7月至8月，中国科学院地质研究所在黑河及其以北的长江源头一带首次发现了一批细石器和打制石器。其中有些可能是属于旧石器时代的打制石器。[②] 以后，随着青藏高原综合科学考察的开展，先后在28个地点，采集到不少石器。[③] 如1966～1968年在定日县苏热山南坡发现40件石片和用石片做的刮削器及尖状器。[④] 1966年7月至8月，在聂拉木县的亚里村和羊圈两个地点，发现旧石器和新石器30件。[⑤] 1976年，中国科学院青藏高原综合考察队先后在藏北的申扎、双湖、日土、普兰、吉隆等县，共发现了355件石器，经初步分析鉴定，这些石器中旧石器有156件，细石器169件。[⑥]

上述所发现的石器大多为地面采集，无法判断它们的原生层及埋藏情况。不过，这些石器的形制、制造工艺以及与周围地区旧石器的特征比较的结果表明，旧石器部分属于旧石器时代中期和晚期的文化遗物，[⑦]细石器部分属于中石器时代和新石器时代早

---

① 《我国西南地区在考古学和人类学研究中的重要地位》，载《云南社会科学》1984年第3期。

② 《青藏高原旧石器的发现》，载《古脊椎动物学报》第2卷第2、3期合刊，1958年。

③ 《西藏自治区文物工作三十年》，载《文物考古工作三十年》，文物出版社1979年。

④ 《从近年新发现看西藏的原始文化》，载《化石》1981年第2期。

⑤ 见《考古》1972年第1期。

⑥ 《西藏发现大量古人类石器》，载《甘肃日报》1980年5月21日，第三版。

⑦ 《西藏自治区文物工作三十年》，载《文物考古工作三十年》，文物出版社1979年。

期的文化遗物。其年代距今约一万至五万年左右。它相当于人类发展史上的智人阶段，也就是原始社会氏族萌芽的时期。

值得我们注意的是，西藏发现的旧石器和细石器地点虽然数量不多，但分布广泛，从地图上看，这些地点大致在北纬 28°～34°，东经 80°～90°之间的广大范围内，几乎包括西藏自治区三分之二的地域。而且，这些地点大部分在西藏的西部和北部，具体地讲，就是在冈底斯山和念青唐古拉山以及黑河公路大断裂以北的藏北高原的北部地区。这些地区平均海拔在 5000 米左右，年平均降水量在 200 毫米以下，气候十分恶劣。气温低，最热的 7 月份不超过 10℃；严寒的冬季，最低气温达摄氏零下 40 多度，至今有些地方仍是人畜罕至的地方，素有“藏北无人区”之称。在这样的高寒地区发现旧石器时代的文化遗物，可见，远古时代西藏高原并非不适合人类居住。相反，考古发现的实物资料充分证明，至少从旧石器时代开始，西藏高原的大部分地区已有原始人类活动。这些原始人类毫无疑问应当是包括藏族在内的西藏高原各民族的远古祖先。

（3）神话的反映和科学的论证

西藏高原的主体民族是藏族。藏族是一个历史悠久的古老民族，有很多关于天地和人类起源的神话。如果我们用辩证唯物主义的观点，在这些神话中剔除其宗教迷信的糟粕，吸取其反映历史真实的精华，同样可以为我们探索西藏高原原始人类的活动提供有益的线索。

西藏高原直至四千万年前的第三纪初期还是一片汪洋大海[1]，这是科学已证明的事实。有趣的是在不少藏文史籍中也有远古时的西藏是一片汪洋大海的神话记载，其中包括《智者喜宴》、《青史》等比较著名的藏籍，各书说法虽有所不同，但其基本意思正如藏族老学者贵相巴·贡嘎朗杰所言：“在很早以前，西藏

① 中国科学院青藏高原综合科学考察队：《西藏古生物》（第一分册），科学出版社 1980 年。

地方是一片海水,这海水干枯以后,变成了陆地……西藏陆地形成以后,开始有森林,然后有野兽,最后才有人。"[1]当然有些书上把西藏大陆的形成过程归结于观音菩萨的力量[2],这显然是佛教徒的附会之谈。但远古时代的西藏曾经是海洋的说法是可信的。因为现代古地质、古生物等科学研究成果证明,整个喜马拉雅山脉和青藏高原大约几千万年前才形成,到上新世之后,喜马拉雅山脉才大幅度上升。在此以前,大约三亿五千万年前,无论是喜马拉雅山,还是唐古拉山、冈底斯山都还没有存在。[3]

关于人类的起源,各民族都有自己的神话传说。藏族地区普遍流行一种说法,即"猕猴变人"。其大意是说一只观音菩萨点化的猕猴,与居住在深山岩洞中的一个岩罗刹(传说中的女妖)结为夫妇,生下子女,逐渐发展繁衍,形成西藏高原最早的人类。这则神话在藏籍《玛尼宝训》、《西藏王统记》、《西藏王臣记》、《智者喜宴》、《总遗教》、《青史》等中都有详略不同的记载。关于这个神话中"观音点化"之说,现已证明是佛教徒掺入的宗教杂质。因为现在保存的佛教传入西藏之前的藏文史料(如敦煌古藏文史书)中没有这种说法,此外民间口头流传的和早期藏族苯教的"猕猴变人"说中也没有"观音点化"之谈。这些都说明这个神话产生时代一定很早。

藏族关于"猕猴变人"的神话本身,与古猿之一种演化成人的科学论断虽然相近,但毕竟只是偶然的巧合,不能相提并论。不过神话中反映出的一点一滴的真实历史,恐非全无根据。例如神话中提到那只老猕猴居住的岩洞,至今仍存在于西藏山南地区泽当附近的贡布日山上。而且藏北的申扎、双湖等地,在发

---

① 《西藏简明历史》,西藏人民出版社1980年。

② 《智者喜宴》在记载远古西藏情景时写到:"……其时,上部阿里三围状如池沼,中部卫藏四茹形如沟渠,下部朵康三南宛似田畴,这些淹没于大海之中。后因观音菩萨为处于水深火热中的众生祈祷,热海始而冷却、平静……随后方使西藏地区面貌清楚地显露出来。"

③ 《"世界屋脊"曾位于南极》,载《新华文摘》1984年第8期。

现古人类石器的地点附近，也发现了可供古人类居住的天然岩洞。[1] 现代科学研究也证明，冰川时期如所谓莫斯特阶段（Mousterian epoch）的严寒气候，或者猎取高山地区所盛产的猎物的远古原始人类，确实选择洞穴或岩洞作为住所。[2]

至于西藏高原是否是从猿到人的演化舞台之一，目前学术界还有不同的看法，但越来越多的学者开始注意到青藏高原也是适合人类演化的舞台。早在20世纪30年代，我国北京自然史实验所主任阿玛斗·格列布（Amadou Grabau）就说过："第三纪晚期喜马拉雅山脉隆起，蒙藏地区森林消灭，迫使人类的远祖——古猿从森林转入地面生活，逐渐演变成为现代的人类。"[3] 著名的人类学家、"巨猿起源论"的提出者魏敦瑞曾推测："人类从中央高原地带向四处迁徙，一支迁到德国，以海德堡人为代表；一支迁到中国，以北京人为代表；另一支迁到爪哇，以爪哇人为代表。北京人和爪哇人的迁徙路线，可能途经云南，一支向北到达周口店，一支向南到达爪哇的垂民尔村。"[4] 这里所谓的"中央高原"，很明显是指包括青藏高原在内的中亚高原广大地区。它包括西面的小亚细亚和埃及，南面的印度，东面中国的青藏高原和云贵高原。现在世界上已有不少学者认为这个表面看来很荒凉的大高原是人类始祖的发祥地。[5] 既然西藏高原也是人类始祖的起源地之一，那么它必然也是人类演化的舞台之一。

在人类演化的理论中，普遍承认古猿之所以演变成人，是因为古猿被迫（因某种自然力）离开树居生活，走向开阔地或草原，逐渐进行直立劳动而变成人。那么是什么原因使古猿离开森林或被迫在开阔地生活呢？对此学术界有不同的说法。现在有的

① 《藏北申扎、双湖的旧石器和细石器》，载《考古》1979年第6期。

② 〔德〕利普斯：《事物的起源》，汪宁生译，四川民族出版社1982年。

③ 葛维汉：《华西协和大学古物博物馆的石器》，四川省文物管理委员会编印。

④ 《我国西南地区在考古学和人类学研究中的重要地位》，载《云南社会科学》1984年第3期。

⑤ 贾兰坡：《中国猿人及其文化》，中华书局1964年。

学者明确地把古猿离开森林，演化为直立人的原因归结于喜马拉雅山运动的地质变化。如近几年出版的《人类社会发展史话》一书中写道："现在喜马拉雅山这一带地方，本来是一片平原，平原上长着茂密的森林，那些森林里就住着人类的老祖先古猿。后来，这一带地方发生了一种叫作喜马拉雅运动的地质变化。地壳慢慢突起，平原变成了高山。平原变成了高山以后，从印度洋那面吹来的云，被阻在山的南面。山的北面得不到含水汽的云，雨量就愈来愈少，因此，森林就渐渐消失……在森林里依靠果实为生的那群古猿，就不得不离开山上那日渐消失的森林，到没有森林只有疏疏落落的树木的平原上来生活。"① 这样，古猿就进而逐渐演化为直立的人类。

另一本著作把这种看法表述得更为细致：

"科学家们的综合研究证明，人类是在第三纪上新世时从拉玛古猿中开始分化的。要造成这样的机体分化必须有一影响强大的客观原因。而在中国的西南地区，喜马拉雅山的隆起是科学家最为重视的一个因素。"

"喜马拉雅山地区，现在是峰峦重叠，冰天雪地，但是在上新世（约开始于 1200 万年以前）之前，情况并非如此。根据 1966～1968 年中国科学院西藏科学考察队对珠穆朗玛峰及其领区古植物学的研究，证明该地气候从上新世晚期以来，总的趋向是由温暖湿润变为寒冷干燥，植被则由亚热带森林变为草甸。大致而言，在上新世，喜马拉雅山的高度约在 1000 米左右，而目前平均高度为 6100 米，最高峰达 8882 米（8844. 43 米为 2005 年 5 月中国重测的珠峰高度，停用以前的数据——编者）。这就使温度的降低值达摄氏 20 度以上，降水量仅为原来的七分之一至十分之一。由于这种气候及动植物资源的改变，本地区内原住森林的腊玛古猿才被迫走向空旷的地面，不断适应新的食物来源及新的觅食方式，逐步引起机体的改变，从而迈出了从猿到人的

① 蒋学模：《人类社会发展史话》，中国青年出版社 1982 年。

第一步。”①

上述看法，虽然目前还没有直接的科学证据，即从猿到人演化过程中的化石，目前在西藏高原还没有发现，但这并不意味着今后也不可能发现。因为还有以下几方面的事实可以作为推断的依据：

（1）西藏高原从上新世（甚至更早一些时候）到第四纪地质时代存在着远古人类及其祖先古猿生存和演化的自然条件。

（2）西藏高原的东面云南和西面印度、巴基斯坦交界处都已发现人类的直接祖先腊玛古猿的化石。这些化石发现的地点离西藏高原非常近。如云南的禄丰就在唐古拉山、念青唐古拉山向南延伸而形成的横断山脉南部，金沙江中游。南北流向的金沙江使云南与西藏之间自古以来就畅通无阻。西瓦利克（Siwalik）山（即最早发现腊玛古猿的地方），就在印度河流域横跨印巴两国的山地，沿着喜马拉雅山南翼伸展，与西藏仅一山之隔，而且印度河的源头狮泉河就在西藏境内。因此，既然与西藏如此相近的地区都能发现古猿化石，那么谁也不能断定今后西藏就不可能发现古猿化石。据现代古生物的研究成果表明，上新世早期西藏吉隆组的三趾马动物群，与南亚西瓦利克同时期的动物群较为接近，“当时的喜马拉雅山脉，还没有上升到足够的高度，成为两处动物群来往的屏障，而是畅通无阻”②。就此推论，西藏的吉隆盆地也和南亚的西瓦利克地区一样曾经是腊玛古猿理想的栖息地。更为重要的是吉隆盆地位于西藏北部海拔 4500 米以上的高山草原地区（今怒江上游的比如县）。它远离南亚西瓦利克山区，都发现了相互接近的动物群。这说明早在上新世早期，西藏高原的很大一部分地区（至少是这样）和南亚西瓦利克地区一样，海拔高度只有 500～1000 米。因此，西瓦利克地区能发现古猿化石，西藏高原为什么不能发现呢？

---

① 童恩正：《略论我国西南地区的史前考古》，载《四川文物》1985 年第 2 期。

② 《西藏吉隆沃马公社三趾马动物群》，载《西藏古生物》第一分册，科学出版社 1980 年。

（3）西藏高原虽然目前还没有发现古猿的化石，但发现了遍布整个高原的从旧石器时代到新石器时代的远古人类的文化遗物。而且这些发现都是近十年内的事，仅仅是西藏原始社会考古的一个序幕而已。但这个序幕已经明确告诉我们西藏和我国其他地区一样，亘古以来就是原始人类居住的乐园。

（4）现代古人类学家一般认为，人类最初是在1400万年前从猿的进化系统中分化出来的。[①] 这个时期恰好是地质上西藏高原开始大幅度上升的时期。西藏高原的上升，阻挡了印度洋暖湿季风的通过，使青藏高原的自然环境从热到冷，从湿到干发生了巨大的变化。同时，生活在这个环境中的动植物也随之发生变化。“这种影响不仅涉及青藏高原而且扩大到东西大陆。”[②] 现在国内外有一些人类学家和考古学家认为，正是由于西藏高原的这种巨大变化，才促使生活在森林中的一部分古猿下地行走，解放了前肢，手脚分工，制造工具，迈出了从猿到人的第一步。因此，包括西藏高原在内的东亚大陆，很可能是人类演化的最早舞台。近年来中国科学院青藏高原综合科学考察队发现的大量古生物的材料，为这种科学的假设提供了最有力的旁证。

（5）把腊玛古猿作为早期人类的认识，现在被越来越多的人类学家所接受。目前世界上已发现这类化石的地区有印度、巴基斯坦、土耳其、肯尼亚、希腊、匈牙利和我国的云南。如果我们在世界地图上把上述地区用一根直线连接起来，展现在我们面前的是一个标准的三角形。这三角形的东角在我国，南角在非洲的肯尼亚，西角在匈牙利。如果说人类的最早发源地是在这个大的三角形范围内，那么其中就包括西藏高原在内。

原载《藏学论文选集》，中国藏学出版社，1996年

---

① 吴汝康等：《腊玛古猿和西瓦古猿的形态特征及其系统关系》，载《人类学学报》第2卷第1期，1983年2月。

② 中国科学院青藏高原综合科学考察队：《西藏古生物》（第一分册），第94页，科学出版社1980年。

略论西藏的原始文化与中原地区的关系

——兼论西藏原始文化的一些地方特点

近20年来，西藏高原的考古发现越来越多，到目前为止，已发现了旧石器、细石器、新石器三个不同时代的原始人类的文化遗物。从这些文化遗物中表现出来的西藏的原始文化，既有地方特点，又与中原地区的原始文化有较密切的关系。这种关系再一次证明：被雪山封锁的西藏高原，自远古时代就不是一个完全孤立的地方；高原上的原始居民，也不仅仅是在西藏这个古代中国的小经济文化区内进行活动。他们一直在努力开辟通向中原的道路，因而与中原人民建立了互相依存的密切关系。

一、旧石器时代中期和晚期的原始文化

自20世纪50年代开始，西藏就发现了一批旧石器时代的原始文化遗物。包括刮削器、尖状器等，主要发现于定日县的苏热，申扎县的多格则、珠洛勒，阿里日土县的扎布和普兰县的霍尔区等地。发现的石器均为地面采集，所以无法判断出准确的年

代。西藏自治区考古工作者根据这些石器的形制和制作工艺的特点，初步判断它们是旧石器时代中期和晚期的文化遗物。[①] 对此，学术界还没有提出什么异议。

西藏的旧石器，石片厚大，质料多为角岩，又不与细石器共存。石器的形制体积大，多由狭长的石片或宽大且长的石片制成。对比之下，河南安阳小南海遗址和四川汉源县富林遗址发现的旧石器形体都比较细小，很像细石器。[②] 从石片的质料来看，甘肃、宁夏、江苏、河南、广西、内蒙等地的旧石器多用石英岩或燧石制成[③]，而西藏多用角岩，这些不同点可以说明西藏的旧石器有独自的地方特点。

不过，从总体来看，西藏的旧石器又与中原的旧石器有着共同的工艺传统，是属于同一个体系的文化传统。

大家知道，我国各地的旧石器文化有非常显著的共同特征：石片石器在石器中占绝对多的数量，而且保留砾石面。同样，西藏申扎、双湖一带以及其他地方发现的旧石器也大多以石片石器为主，并保留着砾石面。[④] 据安志敏等人研究，藏北申扎、双湖一带的旧石器同华北旧石器时代晚期遗存有着密切联系，“例如椭圆形的长刮器、长条形圆头刮器和尖状器等，均与宁夏水洞沟遗址出土的遗物相近似或基本一致，同时相似的器形也见于河北阳原虎头梁和山西沁水下川遗址”[⑤]。

藏北申扎、双湖一带发现的旧石器与定日苏热发现的旧石器相比，在制作工艺上有共同之处，说明它们是同一个原始文化系统的遗物。从时代上看，定日苏热的旧石器的时代可能比申扎、

---

① 《西藏自治区文物工作三十年》，载《文物考古工作三十年》，文物出版社1979年。

② 《四川汉源县富林镇旧石器文化遗址》，载《古脊椎动物与古人类》第3卷4期；《河南文物考古工作三十年》，载《文物考古工作三十年》，文物出版社1979年。

③ 参见《新中国的考古发现和研究》第一章“旧石器时代”部分，文物出版社1984年。

④ 《藏北申扎、双湖的旧石器和细石器》，载《考古》1979年第6期。

⑤ 《藏北申扎、双湖的旧石器和细石器》，载《考古》1979年第6期。

双湖一带的早一些，表现在后者的器形和加工工具比前者有更进步的性质。[①] 定日苏热的旧石器的类型和加工方式，同样与内地旧石器比较相近，尤其与华北旧石器时代中期和晚期的石器近似。甚至有人认为“定日旧石器中某些类型，可以从中国猿人文化中找到其祖型，因此，可以设想，定日旧石器源于内地”[②]。

这里需要说明一点，西藏旧石器时代的原始文化与印度旧石器时代的文化有明显的不同。例如与西藏毗邻的印度的聂瓦斯早期或晚期的文化中，早期石器粗大而有手斧，晚期有长石片做的刮削器，这些在西藏的旧石器中都未见到。[③] 正如安志敏等人指出的那样，“巴基斯坦的梭安（Soan）文化和印度的聂瓦斯（Nevasian）文化都和西藏的发现（指旧石器）有着显著的不同”，两地的旧石器文化“分别属于不同的文化系统，而没有什么必然的联系”[④]。在考古实物的证据面前，西藏与印度“文化同源”或“种族同源”之说不攻自破。过去藏族史籍中普遍记载的藏族源于印度释迦王系之说[⑤]，显然是佛教徒的附会之说，没有什么可信的依据。

在国内，自宋代欧阳修开始就有一种传统的观点，认为藏族源于古羌人。[⑥] 有的甚至提出“今之藏族即古之羌人”[⑦]。古羌人与藏族的祖先确有一定的历史渊源，但我们不能以此推断出从旧石器时代起就生息在西藏高原的原始人类都是河湟地区迁去的古羌人。这既不符合实际情况，也违背民族形成的客观规律。上万年前西藏既然有原始人类居住，就必然有土生土长的土著居民。这些土著居民无疑是在河湟地区古羌人西迁之前就存在于西

---

① 《藏北申扎、双湖的旧石器和细石器》，载《考古》1979年第6期。

② 《从近年新发现看西藏的原始文化》，载《化石》1981年第2期。

③ 《藏北申扎、双湖的旧石器和细石器》，载《考古》1979年第6期。

④ 同上。

⑤ 见藏文史籍《智者喜宴》、《布顿佛教史》和夏格巴《西藏政治史》中有关“种族”部分。

⑥ 《新唐书·吐蕃传》：“吐蕃本西羌属。”

⑦ 姚薇元：《藏族考源》，载《边政公论》第3卷第1期，1944年1月出版。

藏高原的。藏族应是在这些土著居民与许多古羌人长期交错杂居、相互同化的基础上逐渐形成的，西藏的考古发现就证明了这一点。

二、从中石器时代到新石器时代早期的原始文化

从中石器时代到新石器时代早期，西藏的原始文化主要是细石器。

西藏高原的细石器最早在1956年7月至8月发现于黑河地区。[①] 这次发现的细石器数量很少，只有一件长方形的石核（锥形小石核）和一件半圆形刮削器。1966年7至8月，在聂拉木县境内，亚里和羊圈两个点发现了一部分细石器[②]，其时代被定为中石器时代或稍晚于此一时代。1976年，中国科学院青藏高原综合科学考察队在藏北高原申扎境内的珠洛勒、卢令和双湖境内的玛尼、绥绍拉等处发现了156件细石器[③]，其时代被定为中石器时代或新石器时代早期。另外，据报道，在西藏阿里地区的日土和普兰两地也有细石器发现[④]，尚未见详细报告。

上述地区海拔高度均在4300～5200米之间，是世界上已知的发现细石器地点中海拔最高的地方。至今这些地方人烟稀少，具有"藏北无人区"之称。过去，人们对这些地方会不会有古人类的足迹有疑问，上述细石器的发现，证明了今日人畜罕至的藏北高原，也是原始人类活动的地区。

西藏高原发现的细石器从总体上分为石核、石片、刮削器三大类。其中石核又根据其制作工艺和形制的不同，可以分为楔

---

① 邱中郎：《青藏高原旧石器的发现》，载《古脊椎动物学报》第2卷第2～3期，1953年。

② 《西藏聂拉木县发现的石器》，载《考古》1972年第1期。

③ 见《考古》1979年第6期。

④ 见《西藏自治区文物工作三十年》。

形、锥形和柱形三类；石片也有细石核石片、石叶、石片三类；刮削器有长刮器、短刮器、圆刮器、双边刮器、复刃刮器五种。石器的质料有碧玉、玛瑙、水晶、玉髓、火石等。

西藏高原的细石器虽然分布广泛，却自成一个系统。如藏北申扎、双湖一带的楔状石核与聂拉木亚里发现的楔状石核相似；藏北的船底形刮削器与聂拉木亚里的圆头刮削器比较接近[①]；各地的细石器都不与陶器共存，也不与旧石器相混。所以说，它们是同一个系统的原始族群的遗物。

从采集的石器标本来看，西藏的细石器具有某些明显的地区性特点。例如，申扎、双湖一带的圆体石核中，“带侧翼的圆锥形和棱柱形，半圆的锥形和柱形，以及斜面圆锥形均为其他地区所罕见”[②]。但是，西藏的细石器同旧石器一样，并不是孤立发展的，它同我国中原地区的原始文化又有着一定的共性和渊源关系。现分述如下：

藏南聂拉木县发现的文化遗存，与陕西大荔沙苑地区的发现相比，二者除都有占很大比例的细石器外，还有多少带有旧石器外貌的石片石器，如聂拉木的圆头刮削器，就很像我国其他旧石器时代遗址中所见的类似制品。此外，二者都未发现磨制石器和陶器等物。[③]

一种在西藏细石器中具有特点的遗物——楔形石核，在申扎、双湖[④]、那曲[⑤]、聂拉木亚里[⑥]均有发现。其中，在申扎、双湖一带的细石器总数中，这种石核占45.74%。这种细石核在我国中原和其他地区都有广泛的分布。如山西沁水下川，河北阳原虎头梁，黑龙江昂昂溪榆树，牡丹江虎头山，辽宁林西，内蒙古

① 《西藏细石器新资料》，载《西藏古生物》第一分册，科学出版社1980年。

② 《考古》1979年第6期。

③ 《西藏聂拉木县发现的石器》。

④ 《考古》1979年第6期。

⑤ 安志敏：《海拉尔的中石器遗存》，载《考古学报》1978年第3期。

⑥ 同上。

多伦三沙梁、东苏尼特、阿布德伦台、大义发泉村，新疆罗布淖尔等地均有发现，甚至河南安阳后岗龙山文化中也出土了一件类似的石核。[①]

由此可见，西藏的细石器文化与中原地区有一定的关系。那么，这是什么样的关系呢？有的考古学家认为："西藏高原的细石器出现较晚，又缺乏更原始的器形，当是承袭了源自华北的细石器传统，而发展成具有地区特点的文化遗存。"[②] 笔者认为这种看法是正确的。

我们知道，细石器最早产生于旧石器时代。但西藏至今没有发现细石器与旧石器共存的情况，二者互不相混，不但分布的地点不同[③]，石器的质料、工艺和器形也各具特征，明显属于两个不同系统的文化，二者之间看不出有什么明确的承继关系。与此相反，我国华北地区的旧石器与细石器之间有较明显的承继关系。而且旧石器时代晚期遗址中已出现细石器的雏形，像峙峪遗址，就是亚洲范围内包含细石器最早的遗址（距今 2800 年）。出土典型细石器的下川和虎头梁遗址也被认为是属于旧石器晚期的末叶[④]，其年代比西藏细石器早得多。西藏至今没有找到旧石器时代晚期的细石器，而中石器时代和新石器时代的细石器又都是典型的完全成熟的细石器，这就否认了这里的细石器是本地形成的可能性。据有关考古专家证明，"华北黄河流域是细石器起源的真正中心"[⑤]。西藏的细石器就其工艺传统而言，应当说是源自华北黄河流域。

---

① 安志敏：《海拉尔的中石器遗存》。
② 见《考古》1979 年第 6 期。
③ 同上。
④ 安志敏：《海拉尔的中石器遗存》。
⑤ 同上。

三、新石器时代晚期的原始文化

西藏的原始文化发展到新石器时代晚期，其地方性特征和与中原有一定联系的特点，更明显地表现出来了。如昌都卡若遗址，它是西藏境内第一次科学发掘的遗址。在这个遗址中不见构成我国中原地区新石器文化特征的鼎、鬲、鬶等三足器和豆、簋类圈足器。在房屋建筑方面，卡若遗址晚期文化堆积层中发现了一座卵石墙的房址（F_6号）。[①] 这是目前我国发现的原始社会建筑中独一无二的建筑结构。这些文化特点表明，新石器时代晚期，西藏高原上一个具有自己特点的有别于中原及其他地区原始文化的民族共同体正在酝酿和萌芽之中。根据考古发掘的实物资料同文献记载、民族学材料相印证的结果表明，这个原始的民族共同体与今天的藏族有密切的关系。这一点我们可以从下面三个方面得到证明：

1. 从卡若遗址出土的石锄、石铲、石犁等生产工具和发现村落遗址、陶器、粟米等分析，当时的居民无疑是定居的原始民族，农业是他们的主要经济。又从遗址中发现石矛、石簇、投掷用的石球等武器和发现狐、猪、獐、马、鹿、狍、牛、黄羊等动物的骨骼来看，当时居民的经济生活中，畜牧业和狩猎也占有一定的地位。

根据藏文史书《智者喜宴》、《西藏王臣记》、《西藏王统记》、《拉达克王世系》等和汉文史籍的记载，可以推知，藏族先民曾以农业为主，兼营畜牧和狩猎。卡若遗址出土的实物资料证实了后期文献记载的真实性。

2. 卡若遗址虽然紧靠渔产丰富的澜沧江，但遗址中却不见一件捕鱼的工具，也不见一根鱼骨。与此相反，澜沧江中下游云

① 《西藏昌都卡若遗址试掘简报》，载《文物》1979年第9期。

南境内的云县忙怀[①]、景洪附近的曼蚌囡[②]、孟连老鹰山[③]、景洪附近的曼运[④]等新石器时代遗址中均发现了网坠，其中孟连老鹰山出土的44件生产工具中就有35件是网坠。曼运遗址仅一平方米范围内就拾到网坠十多件。同一条江河流域的同一时代的文化遗址中，为什么会出现如此大的文化差异？笔者认为，这当与原始社会末期不同原始民族共同体有着不同风俗习惯有关。据云南考古工作者研究，澜沧江下游的景洪曼蚌囡遗址和曼运遗址等是古代“百越”族群的文化遗留，澜沧江中游的忙怀遗址是“百濮”族群的文化遗留。[⑤] 它们与卡若遗址的主人是属于不同系统的原始民族共同体，所以，反映在生活和生产上有吃鱼和不吃龟、捕鱼和不捕鱼的差别。目前西南各民族中唯藏族明显有禁忌吃鱼和捕鱼的风俗习惯，因此，卡若遗址的主人至少与藏族有较密切的文化关系。

藏族禁忌吃鱼的习惯由来已久。据研究这与水葬习俗有关系。[⑥] 藏族的水葬是将尸体剁碎后抛入江河中，让鱼吃掉。这样，人们自然视鱼类为吃尸的动物，如果人们再去吃鱼，就等于间接地吃人肉。除此之外，笔者认为，藏族不吃鱼的禁忌可能与藏族古老的苯（bon）教信仰有一定的关系。因为苯教早期崇拜的神中有一类神称“龙（klu）”，这种神一般被认为生活在水中、海中，其象征性的动物有鱼、青蛙、蛇等。既是神，当然就不能吃。无论是水葬习俗还是对“龙（klu）”神的崇拜，在藏族历史上由来已久。水葬习俗据藏文史籍记载[⑦]，唐代吐蕃王朝

---

① 《云南云县忙怀新石器时代遗址调查》，载《考古》1977年第3期。

② 宋兆麟：《云南景洪附近的新石器时代遗址》，载《考古》1965年第11期。

③ 马长舟：《云南孟连老鹰山的新石器时代岩穴遗址》，载《考古》1963年第10期。

④ 宋兆麟：《云南景洪附近的新石器时代遗址》，载《考古》1965年第11期。

⑤ 李昆声：《云南原始文化族系试探》，载《云南社会科学》1983年第4期。

⑥ 安世兴：《简论藏族的丧葬与禁忌》，载《民族研究》1984年第3期。

⑦ 据《敦煌本吐蕃历史文书·赞普传记》载，第七代吐蕃王止贡赞普的“尸骸置于有盖能启的铜箧之中，抛于藏布江之中央”。

初期就已存在。至于苯教谁都知道，它根源于藏族的原始社会。所以藏族不吃鱼的习惯很早就形成了。从卡若遗址靠近渔产丰富的江河而没有发现鱼骨和捕鱼工具来看，应当说卡若遗址的主人与现代藏族有一定的渊源关系。

3. 卡若遗址的房屋建筑可以分为早、中、晚三期。[①] 其中 F_8 即中期建筑，已经不依靠竖穴，而以木柱构架支撑以提高空间，粗具现代藏族的梁柱房屋结构形式。尤其是使用擎檐柱来承托出檐的构筑方法，乃是现代藏族地区流行的构筑方法。卡若遗址所在的昌都地区（包括卡若村）的藏族，至今还普遍运用这种建房方法。此外，晚期的房屋建筑中有一种石头建筑，比一般半地穴式的建筑要大一些，每边的长度在5.5米左右。它的复原被认为是干栏式楼居[②]，又称“井干式”。这类房屋在现代藏区也到处可见。一般楼下关拦牲畜，楼上住人。其中的“井干墙”即墙身全部采用圆木，层层叠压十字咬接。藏族称这类房为“崩安”，具有很好的防震性能。有的学者认为这种房屋“已经是现代石墙平顶的藏式房屋的雏形”[③]。

从以上三个方面的比较研究，我们大致可以看出卡若文化与现代藏族文化的密切关系。如果说“卡若文化可能是新石器时代西藏高原上一种具有代表性的文化”[④]，那么它在藏族先民的文化中是占有举足轻重的地位的。

当然，卡若文化绝不是一个单纯的文化，它是不同的文化在该地区经过长期交往的结果。以往有的学者总是习惯于把西藏的原始文化作为河湟（甘、青地区）传去的一支，忽视了土著文化存在的因素和其他地区文化的影响。由于对甘青一带氐羌系统

---

① 江道元：《西藏卡若文化的居住建筑初探》，载《西藏研究》1982年第3期。

② 同上。

③ 《西藏昌都卡若新石器时代遗址的发掘及其相关的问题》，载《民族研究》1983年第1期。

④ 《西藏昌都卡若新石器时代遗址的发掘及其相关的问题》，载《民族研究》1983年第1期。

的文化遗存比较熟悉，人们的注意力往往集中在甘、青与西藏之间的文化比较上。西藏有些原始文化因素与甘、青地区的考古发现的确有不少相似之处，反映出这两个相邻的地区在原始时代的关系比较密切。不过，当我们进一步追溯其根源时，却发现西藏的原始文化中有些因素明显受中原文化的影响，甘青地区不过是中原文化向西藏传播的通道而已。下面仍以卡若遗址为例说明这种关系。

1. 据文献记载，藏族古代主要种植青稞等农作物（《新唐书·吐蕃传》、《隋书·附国传》均有记载）。至今藏族的农作物仍以青稞、小麦等为主，很少有粟米。但卡若遗址中却发现了大量的粟米[①]，如何解释这个问题呢？

根据考古发现证明，我国是世界上最早产粟的国家。迄今为止，全国发现有粟的新石器时代遗址共有 25 处之多。这些遗址大部分分布在我国黄河流域。其中河南新郑裴李岗遗址和河北武安磁山遗址，都是新石器时代早期的文化遗存，其年代都在公元前 5000 ~ 6000 年之间。[②] 磁山遗址出土的古粟距今有 7300 多年，不仅是迄今为止在中国发现的最早的人工栽培粟，而且也是迄今为止在世界上发现最早的人工栽培粟。可见，我国中原地区是粟米的最早发源地。

西藏昌都卡若遗址中的粟米是怎么来的呢？据研究，我国的古代粟米在中原地区人工栽培成功后，大约自新石器时代开始，由中原地区向西传播，甘、青一带氐羌系统的先民可能最早接受了古粟的生产技术。因为甘肃永靖大何庄（3700 年）[③]、马家湾（3200 年）[④] 和青海乐都柳湾（3400 年）[⑤] 等遗址中均有粟米出

① 见《西藏昌都卡若遗址试掘简报》。

② 童恩正：《试谈古代四川与东南亚文明的关系》，载《文物》1983 年第 9 期。

③ 《临夏大何庄、秦魏家两处齐家文化遗址发掘简报》，载《考古》1960 年第 3 期。

④ 《齐家文化是马家窑文化的继续和发展》，载《考古》1976 年第 6 期。

⑤ 《青海乐都柳湾原始社会墓葬第一次发掘的初步收藏》，载《文物》1976 年第 1 期。

土。然后通过甘、青这个西北高原地区的中介地，古粟的生产技术又分别向两个方向继续传播：一个是“经阿拉伯、小亚细亚、俄国、奥地利，以致传遍整个欧洲”①，一个是经青藏高原东部的横断山区（卡若遗址经放射性碳素测定约在公元前3000年左右），向东南亚传播。② 由此可以推知，种植粟米最早是中原地区的原始居民所发明，种粟文化经过甘青地区向南传播；西藏昌都卡若遗址中的粟米，显然是受中原文化影响的结果。

2. 各民族都有不同风格的建筑形式，这在原始社会已略见端倪。西藏昌都县卡若遗址经1978年和1979年两次发掘，共发现了数十座几种不同结构的房屋基址。③ 其中第一种，方形半地穴式木骨泥墙建筑，东西长3.4米，南北宽1.9米，穴深0.4米。房内有一层踩踏后形成的地面，平整、坚硬。地面上保留一层厚0.3~0.5厘米的炭灰和白灰烬。这种建筑形式考古学上称“半穴居房屋”或“半地穴式住房”。有人曾把这种建筑形式列入“氐羌原始文化的因素”④，不无道理。因为，黄河上游的不少新石器时代的文化遗址中也发现了不少半地穴式住房。不过，当我们翻开最新出版的《新中国的考古发现和研究》⑤ 中第二章“新石器时代”，全面审查半地穴式住房的来龙去脉时，却发现这种原始的建筑形式最早出现在中原地区。例如河北武安县磁山遗址，是华北地区新石器时代遗址中最早的遗址之一，其年代约在公元前6000年至公元前5600年之间，这个遗址中就发现了半地穴式窝棚。⑥ 卡若遗址中半地穴式住房的复原也是窝棚式的原始建筑。黄河中游的仰韶文化中半地穴式的房屋形式和建造方法，自公元前5000年左右到公元前3000年，持续了2000年左

---

① 吴梓材：《古粟考》，载《史前研究》1983年创刊号。

② 见《试谈古代四川与东南亚文明的关系》。

③ 见《新中国的考古发现和研究》第二章“新石器时代”部分，文物出版社1984年。

④ 李昆声：《云南原始文化族系试探》，载《云南社会科学》，1983年第4期。

⑤ 文物出版社1984年。

⑥ 见《新中国的考古发现和研究》第二章，文物出版社1984年。

右。一般分为圆形半地穴式和方形半地穴式两种。[①]

在黄河中游地区，继仰韶文化之后发展起来的是龙山文化。龙山文化的基本特征之一是“他们住着半地穴式的圆形房子”，“室内的地面上大都涂有一层白灰”[②]。卡若遗址 F_4 半地穴式住房室内地面上也有一层白灰。所以，我们有理由认为，西藏昌都卡若遗址中半地穴式的建筑形式，可能是受了中原文化的影响而产生的。研究古代建筑的有关学者也承认：“从卡若文化和相邻地区原始文化居住遗址的典型结构复原中考察，我们可以发现作为藏族先民的原始氏族社会文化的重要组成部分——建筑，虽然有自己独特的文化系统，但与黄河中、上游的新石器文化有着非常密切的关系，在新石器时代早、中期，它们的房屋建筑发展的趋向大致相同。”[③] 这一点，可以从昌都卡若遗址建筑形式的演变序列同中原地区的比较中得到证明：

卡若：穴居→半穴居〈深/浅→地面建筑 木骨泥墙→木结构体系
架空楼居→碉房建筑体系

中原：穴居→半穴居〈深/浅→地面建筑 木骨泥墙/板屋土墙→木构架体系

从这个简单的比较中，可以看出二者的共性特点是主要的，只是到了晚期才出现较明显的不同个性特点。

3. 众所周知，鼎类三足器是中原华夏族创造的富有特性的器物。西藏卡若遗址中未发现这类器物，表明卡若遗址是一种与中原文化不同的地方文化。但是，我们也发现，卡若遗址中出土的某些器物的特点与中原地区新石器时代的某些器物有明显的相近之处，当是受了中原文化的影响。例如，卡若遗址出土的一批磨制石刀（共20件），大部分是穿孔石刀，其中包括半月形的

① 见《新中国的考古发现和研究》第二章，文物出版社1984年。

② 尹达：《新石器时代》，生活·读书·新知三联书店，1979年第二版。

③ 江道元：《西藏卡若文化的居住建筑初探》。

石刀。[1] 这类穿孔的半月形石刀在中原的仰韶文化和龙山文化的某些遗址中均有出土。[2] 两地的差别只是表现在穿孔方法和刀刃所开的部位不同而已。卡若遗址出土的陶器的花纹，既有它自己的独特风格，如剔刺花纹等，又有中原仰韶文化和龙山文化中常见的陶纹，如绳纹和篮纹等。卡若遗址的陶器大多用手制和泥条盘筑法以及以平底器为主的特点，也与仰韶文化相同。这些相同的部分至少表明两地的文化曾存在过相互交流或影响的关系。

四、文献材料上的印证

西藏的原始文化自旧石器时代到新石器时代晚期，在某些重要考古学特征上与我国中原地区的原始文化有相同之处，这绝非偶然的巧合。我国著名历史学家范文澜认为：我国中原地区的仰韶文化当是黄帝族的文化。[3] 众所周知，黄帝在我国历史上并不是指个人，而是代表新石器时代中原地区的部落联盟，是后来华夏文化的创造者。据《史记·五帝本纪》记载，黄帝有二十五子，“其得姓者十四人”。这里所谓“子”或“人”当是代表着不同的氏族、部落集团。其中两个“子”，“一曰玄嚣，是为青阳，青阳降居江水；其二曰昌意，降居若水。”《山海经·海内经》中也说：“黄帝娶雷祖，生昌意，昌意降居若水。”据尤中先生考证：“江水”、“若水”即指今金沙江、雅隆江流域一带。[4] 如此看来，早在原始社会时期，中原黄帝族系的某些氏族部落群就曾向西藏高原的东端雅隆江、金沙江流域一带迁徙，与当地藏族的先民发生过联系。

据藏族文献记载，藏族的祖先由“猕猴变人”之后，最早

① 见《文物》1979 年第 9 期。

② 见《新中国的考古发现和研究》第二章，文物出版社 1984 年。

③ 见《中国通史简编》修订本第一编，第 86 页，人民出版社 1965 年。

④ 尤中：《中国西南的古代民族》，云南人民出版社 1979 年。

形成四个氏族（mi bu rus ozhi）或六个族系（mi bu rigs drug）。当时的藏族社会没有“王”（rgyal po），人们以采撷为生，说明处在原始社会阶段。按藏文文献记载，这些氏族或部落分别居住在雅隆河谷的索塘、泽塘、约卡久塘、赤塘等地。[①] 这些地点均在雅鲁藏布江流域。迄今发现的西藏新石器时代晚期的几个主要文化遗址（除卡若外）都集中分布在雅鲁藏布江流域，包括林芝、墨脱、拉萨等地发现的文化遗址，这些遗址当是古代藏族四大氏族或六个族系的文化遗留。林芝地区 1975 年 9 月发现了一个包括颅骨、下颌骨、寰椎、枢椎、股骨的女性人骨[②]，俗称“林芝人”。其股骨内侧的关节面上发现了一个附加的小关节面，据古人类学者研究，这附加的小关节面可能是由于长期蹲踞习惯而造成的[③]，所以又称蹲踞面。大家知道，目前西南各民族中唯藏族妇女才有蹲踞的习惯。由此可见，“林芝人”应是藏族的祖先。另一方面，“林芝人”的头骨颞线所在的位置，比较接近现代华北人和资阳人。枢椎的测量结果表明，“林芝人”比较接近殷代中原人，从下颌最小宽度的比较来看，“林芝人的族源关系接近于汉族和藏族”[④]。新石器时代藏族的先民与中原地区的居民无疑存在着一定的关系，否则不会在体质上产生如此相近的特点。

总之，西藏高原的原始文化自旧石器时代到新石器时代晚期与中原地区原始文化有某些相似，不是偶然的，这正是西藏与中原互相接触、互相影响的真实反映。

原载《民族研究》，1986 年第 3 期

---

① 见《智者喜宴》、《朗氏宗谱》、《松赞干布遗训》等藏文史籍。

② 《林芝人及其文化遗物》，载《西藏古生物》第一分册，科学出版社 1980 年。

③ 同上。

④ 同上。

中华大地上的三大考古文化系统和民族系统

我国考古研究的成果表明，我国的考古文化自新石器时代起就存在着明显的不同区域的系统特点。如新石器时代存在着三大考古文化系统，即仰韶文化系统、青莲岗文化系统、北方细石器文化系统。[①] 所谓“系统”，就是同类事物按一定的关系组成的整体。考古文化系统就是同类的考古文化按一定的关系形成一种不可分割的有机联系的整体。如甘青地区的马家窑文化发展为齐家文化，又与寺洼文化有密切的关系；而马家窑文化本身是继承仰韶文化而来的。可见这四种考古文化是按继承和发展等关系组成为一个整体的。很显然，这种大范围的考古文化系统或整体，不可能是一个氏族、一个部落，甚至一个部落联盟的文化，也不可能是一个民族的文化，而是更大范围的具有某些相互关联和共同特征的人们共同体的文化。同时，我们必须看到，这些大范围的考古文化系统，虽然不能与民族画等号，但又表现出一定的民族属性。以青莲岗考古文化系统为例，这种民族属性表现为：一

① 石兴邦：《关于中国新石器时代文化体系的问题》，载《南京博物院集刊》1980年第2辑。

是有它一定的共同地域，即黄淮下游、东方沿海、渤海湾周围及东南半壁（包括沿海岛屿）。从行政区划上讲，包括山东、辽东半岛、江苏、淮河以南的广大地区。我们可以总称这个广大的地区为长江中下游及东南沿海地区。二是有一定的共同经济生活，即以种植稻谷和农业生活为主，饲养猪。三是有一定的共同风俗习惯，即住干栏式房屋，断发文身，人工拔牙，口颊含球，崇拜蛇、犬、鸟等。

那么，这种既不能与民族画等号，又具有一定的民族属性的人们共同体，怎么称呼呢？这里笔者比照考古学上的“文化系统”这个名称来称呼这种超越一个单一民族而存在的大范围的人们共同体为“民族系统”。它是一个具有一定的历史联系的民族综合体，也可以说是一个包罗了许多具有历史联系的民族在内的总概念。而且，这些相互联系的许多民族在空间分布上具有一定的较稳定的共同区域系统，时间发展上具有一定的同源关系和继承关系。

根据考古学、民族学、历史学、语言学和体质人类学的材料来看，至少从新石器时代起，中华大地上大体可以分辨出三大考古文化系统和三大民族系统。

一

从东北沿蒙古草原到西北的宁夏（北部）、甘肃北部、新疆以至藏北高原，即长城以北的广大区域，通称为北方草原地区。其地貌特征主要是沙丘、高原和草原。

正如我国著名的历史学家翁独健先生所言：“在北方，主要是长城以北，从东北沿蒙古草原到西北的宁夏、甘肃、新疆以至藏北高原，以细小打制石器为特征的细石器文化，是北方新石器时代的主要文化。它们的特征一致，地域相连，统一构成了我国

北方草原、沙丘、高原地带从事游牧和狩猎的古代民族的文化。”① 考古学上称它为“北方细石器文化系统”②。

继细石器文化之后，我国北方草原具有代表性的文化是动物纹饰的青铜器物群，习惯上称之为“鄂尔多斯式铜器”③。其中表现草原游牧民族骑士生活的马具和各种武器非常丰富。同时盛行类似于蒙古包形状的石丘墓。从考古材料来看，我国北方草原古代民族的经济生活以养马、牛、羊为主，猪很少。他们既是马的驯养者，又是马车的发明者。④ 他们一年四季逐水草而居，游动在广袤的北方草原。他们的生活俗称“马背上的生活”。如果从考古学的角度看，细石器、动物纹的器物群、石丘墓，以及以饲养牛、马、羊为主的经济生活等，统一构成了从新石器时代到青铜时代我国北方草原的游牧文化系统。为了适应流动不定的游牧生活方式和生产方式，他们的生产工具和生活用具最突出的特点是细小轻便。如石器以细小的打制石器为主。铜器以携带方便的小件器物为主。

根据文献记载和民族学的材料来看，我国古代对居住在北方草原地区的各民族一般都泛称为“胡”。《汉书》云：“南有大汉，北有强胡。”《辞海》所收集的胡民族有：

匈奴称为胡或北胡

乌桓、鲜卑等在匈奴东，故称东胡

西域各族在匈奴之西，故泛称为西胡

柔然源于东胡

山胡源于南匈奴

契丹源于东胡

---

① 《论中国民族史》，载《民族研究》1984年第4期。

② 石兴邦：《关于中国新石器时代文化体系的问题》，载《南京博物院集刊》1980年第2辑。

③ 乌恩：《我国北方古代动物纹饰》，载《考古学报》1981年第1期。

④ 中国社会科学院考古研究所编：《新中国的考古发现和研究》一书“中国新石器时代的家畜”（194页）和“北方草原的青铜文化”（339页），文物出版社1984年。徐中舒：《夏商之际夏民族的迁徙》，四川文物管理委员会印，1983年5月4日。

林胡，战国时就分布在今内蒙古等地

狐胡，分布在今新疆境内

稽胡，源于南匈奴

卢水胡，是匈奴的一支

小月氏，有“湟中月氏胡”之称

其中匈奴是我国北方“胡”族中最大的一支。有的学者认为，“匈奴”一词原乃“胡”的变音或急读。[①] 并考证了匈奴祖先在我国古籍上的异名有：鬼方、鬼戎、魃方、魌方、畏夷、隗国、媿氏、混夷、混戎、绲夷、绲戎、昆夷、昆戎、犬夷、犬戎、畎夷、畎、串夷、猃狁、敢允、獫狁、獯鬻、獯粥、荤粥、浑庾、浑窳、灌窳等共30多种。[②] 还有的学者认为传说中的北狄、白狄也是春秋时代泛指匈奴的总称。[③]

此外，鲜卑为东胡族的一支；乌桓也是东胡族的一支。“回鹘，其先匈奴也”。（《新唐书·回鹘传》）而“维吾尔”（即唐朝的回鹘人）、突厥、铁勒、高车、丁零都是同一民族（郭应德《维吾尔史略》）。《周书》卷50《突厥传》云：“突厥者，盖匈奴之别种。”

由此可见，被称为“胡”的古代民族几乎遍及我国东北、内蒙古、甘肃、青海、新疆等广大的北方草原地区。笔者把这些古代民族统称为“胡民族系统”。

这些胡民族系统的古代各族的后裔就是今天阿尔泰语系的现代各民族。他们包括满族、朝鲜族、赫哲族、锡伯族、蒙古族、东乡族、土族、保安族、达斡尔族、鄂温克族、鄂伦春族、维吾尔族、哈萨克族、柯尔克孜族、乌兹别克族、塔塔尔族、撒拉族、裕固族等。这些民族迄今大部分仍分布在长城以北的沙丘、

① 冯家升：《匈奴民族及其文化》；〔日本〕白鸟库吉：《东胡民族考》（上），第14~15页；朱映钧：《匈奴及其族属问题》，载云南民族研究所编《民族学报》，1983年。

② 同上。

③ 黄文弼：《论匈奴族之起源》。

草原、高原地带，从事半游牧和狩猎生产，兼营农业生产。

从体质人类学的资料可知，新石器时代到铜器时代我国北方草原地区，早期可以明显分辨出两种体制类型，一种与现代北亚蒙古人种接近，另一种与现代东亚蒙古人种接近。到了晚期这两种体制类型具有混合的现象，从而趋于统一，出现了混合型的体质特征。① 我国文献上记载北方胡人的体质特征“高鼻多须”（《晋书·石季龙载记》），又有“高鼻类胡”之称（《安禄山事迹》），又有“高鼻深目”的特点。②

北方草原地区的各民族为适应逐水草而居的游牧生活，居穹庐、毡帐、蒙古包等，“虽有城郭而不居”。男女喜穿绑腿裤和马靴，好作摔跤、赛马、射箭等游戏和运动。骑马、爱马、养马是他们生活中最突出的特点之一。古人曰：“今吾将胡服骑射以教百姓”，“变胡服骑射以备燕、三胡、秦、韩之边。”（《史记·赵世家》）而外国人称他们为“马背上的游牧民族”。

二

我国黄河流域又有中原之称。以黄土高原、大山、沙漠、草原、高寒地区为其地理特征。新石器时代，我国黄河流域广泛分布着仰韶文化及在它的基础上发展和分化出来的马家窑文化、齐家文化、寺洼文化等，考古学上统称为“仰韶文化系统”③。黄河中游的黄土谷地，包括汾河、渭河、泾河、洛河、沁河等黄河支流的河谷，是仰韶文化系统的发祥地和分布的中心地区。由此

① 韩康信、潘其风：《古代中国人种成分研究》，载《考古学报》1984 年第 2 期。

② 《新中国的考古发现和研究》一书“中国新石器时代的家畜”（194 页）和“北方草原的青铜文化”（339 页），文物出版社 1984 年。徐中舒：《夏商之际夏民族的迁徙》，四川文物管理委员会印，1983 年 5 月 4 日。

③ 石兴邦：《关于中国新石器时代文化体系的问题》，载《南京博物院集刊》1980 年第 2 辑。

向四周扩散和发展，东到太行山麓，向东北到赤峰，北界到今沙漠草原南沿，向西到河套（贺兰山下），沿黄河到洮河、淦水，再南顺西汉水到汉中，至江汉地区北部，再西沿横断山脉、澜沧江等河谷到川北、西康，南到云南西南部，都是仰韶文化系统的分布和发展区域。按陈永龄先生所言："在中原地区，黄河中下游的以彩陶为特征的仰韶文化和以黑陶为特征的龙山文化，主要是古代汉族祖先农业经济的文化。"① 汉族古称华夏或诸夏，早在传说的黄帝时代，黄河流域先后出现几个大的部落联盟，在黄河中上游的黄帝部落和炎帝部落结成联盟，后来黄帝部落在阪泉打败炎帝部落，从而统一中原各部，形成华夏族。所以，后人把黄帝推崇为华夏族的始祖。从公元前 21 世纪至公元前 8 世纪，在黄河中、下游一带相继出现了由夏、商、周建立的奴隶制王朝。徐中舒讲："中国第一个王朝——夏后氏，就是以羌族为主体并与唐虞两个联盟部族在黄河流域完成的一个统一大国。"② 据《史记·六国年表》云："禹兴于西羌。"《盐铁论·国疾》也云："禹出西羌。"陆贾《新语·术事》也说："大禹出于西羌。"这些都说明夏族为羌族中的一部分。石兴邦先生也认为夏禹、周文王等西方部族的人物"都属羌族系统"③。尤中在其所著的《中国西南的古代民族》中提出："黄帝族原来和羌族是同一族群，后来黄帝族进入中原地区。"④ 同样，炎帝与羌也有同源关系。《国语·晋语》云："炎帝为姜。"司马贞《三皇本记》也说："炎帝神农氏，羌姓。"姜即羌，正如章炳麟《检论·序种姓》云："姜者，羌也。"如此看来，炎帝族、夏族、周族等同为羌系的仰韶文化。而另一些仍然留居西北甘、青地区的古氐

① 《我国是各族人民共同缔造的统一的多民族国家》，载《中国民族关系史论文选集》，甘肃民族出版社 1983 年。

② 《羌族史》序言，四川民族出版社 1985 年。

③ 石兴邦：《关于中国新石器时代文化体系的问题》，载《南京博物院集刊》1980 年第 2 辑。

④ 尤中：《中国西南的古代民族》，第一章第一节。云南人民出版社 1979 年。

羌人，创造了马家窑文化、齐家文化、寺洼文化等仰韶文化系统的另一些文化类型。因此，我们有理由推断，整个仰韶文化系统是氐羌系统各原始部落共同创造的。仰韶文化系统实为原始氐羌民族系统的民族文化，亦即华夏族为主体的氐羌民族系统的古代文化。所以，提出西北黄土高原地区的先史文化，基本上是历史上古代羌族系统各部落部族在不同时期所创造[①]，这种见解是非常正确的。

中原地区氐羌系统的原始民族文化，一般有这样一些重要特征：（1）经济上以种植粟类作物为主。（2）居住红烧土、黏土木结构的圆形或方形半地穴式和地面房屋。（3）使用彩陶器，并流行绳纹线纹、半锥纹、纺织纹等。（4）陶器以混细粗砂陶和红色、红褐色为主，以平底、圆底、尖底为多，三足圈足很少；其动物纹饰以鱼为主。（5）陶器有刻画符号。（6）流行火葬、二次集体合葬和瓮棺葬等。

古代氐羌系统的民族分布非常广泛，可以说我国西南半壁河山都是氐羌民族系统的势力范围。按马长寿先生所言："从今河南一直向西，到今新疆南部帕米尔高原，向南直到今四川西部和南部，都有他们活动的踪迹。"[②] 因此历史上我国西南、西北地区的民族大都出自氐羌系统。仅就我国西南地区而言，先秦时期有黄帝族、夏族、周族、羌族、氐族、蜀族等；汉晋时期有僰、昆明、叟、摩沙、滇、邛都、笮都、冉駹、哀牢、白狼等民族和部落；隋唐时期有吐蕃、白蛮、乌蛮、昆明、独锦蛮、施蛮、和蛮、摩些蛮、顺蛮、长裈蛮、寻传蛮、阿昌、锅锉蛮、裸形蛮、东女国、苏毗、白兰、党项、羊同、附国、嘉良夷、多弥等许多的民族和部落。

现在我国出自氐羌系统的民族除汉族外，还有藏、羌、彝、纳西、哈尼、景颇、普米、独龙、怒、门巴、珞巴、傈僳、拉

① 石兴邦：《关于中国新石器时代文化体系的问题》，载《南京博物院集刊》1980年第2辑。

② 马长寿：《氐与羌》，上海人民出版社1984年。

祜、白、基诺、阿昌等民族。这些民族语系上属于汉藏语系藏缅语族。古代的氐羌语被认为是这个语族的原始母语。

从体质人类学资料可知，新石器时代中原地区也存在着两种体质类型，一种接近东亚蒙古人种，另一种接近南亚蒙古人种。但到了青铜时代，黄河流域的居民接近东亚人种，而且与现代华北人有相当明显的关系。

三

长江中下游和东南沿海地区，以湖泊川泽为主要地貌特征。这个地区是新石器时代“青莲岗文化系统”的主要分布区。这个文化系统的分布范围是“黄淮下游、东方沿海、渤海湾周围及东南半壁（包括沿海岛屿），行政区划包括山东、辽东半岛、江苏、浙江、福建、广东、广西、湖南、贵州、云南东半部、四川东部、湖北、江西、安徽、淮河以南这一广大的地区”①。

在这个广大的地区内，先秦时期分布着两个很大的原始民族系统，即百越系统和百濮系统，总的可以称为濮越民族系统。我的导师梁钊韬先生曾指出，百越系统的考古学文化有这样一些重要的特征：（1）使用双肩石斧和有段石锛；（2）有夹砂或夹炭粗陶，有拍印绳纹；（3）陶器组合有鼎、豆、壶共存；（4）种植水稻；（5）住干栏式房屋。② 如果说这些是百越系统考古文化的重要特征，那么整个濮越民族系统的考古文化即青莲岗考古文化系统，同样有许多重要的共性特征，如：陶器的动物纹饰以猪和鸟形为多，尤以鸟形为最甚。石兴邦先生认为，这是“利用

① 石兴邦：《关于中国新石器时代文化体系的问题》，载《南京博物院集刊》1980 年第 2 辑。

② 梁钊韬：《百越对缔造中华民族的贡献》，载《中山大学学报》1981 年第 2 期。

其彩绘艺术而将其祖先图腾画下来以作族别的标志"[1]。这同仰韶文化系统以鱼为主要动物纹饰的文化特点有着明显的差别。此外，流行拔牙习俗、大量使用三足器、多人二次合葬制等也被认为是青莲岗文化系统的重要文化特征。如果说种植粟米和彩陶艺术是氐羌民族系统创造的文化，那么种植水稻和雕塑艺术可以说是濮越民族系统创造的文化。

由于濮越系统的民族大都生活在海边和湖泊川泽的潮湿环境之中，所以他们以水上航行著称，各民族都善潜水，还有生子浸水的风俗习惯。他们居住干栏式房屋，实行悬棺葬和岩葬，也与防潮有一定的关系。除此之外，他们还有断发文身、凿齿、穿筒裙、崇拜蛇、鸟等一些特殊的风俗，流行龙舟竞赛活动。

我国现代民族中出自"濮越"系统的民族主要是壮侗语族的各民族，他们是壮、布依、傣、侗、水、毛南、仫佬、黎等民族。还有一些属于南亚语系的民族，如高山族、布朗族、佤族等。这些民族迄今仍然主要分布在长江流域及其以南和东南沿海地区，行政区域范围包括广东、广西、湖北、湖南、贵州、福建、浙江、台湾和云南等地。介于"濮越"和"氐羌"两个民族系统之间，还有苗瑶语族的各民族。

石器时代我国南方濮越系统各民族的体质特征，从目前掌握的资料来看，大都接近于现代亚洲蒙古人种的南亚类型，身高普遍低于黄河流域新石器时代的居民，此外还有人工拔牙的习俗。现代出自濮越系统南方各族的体质仍保留着身材矮小的特征。

综上所述，如果从宏观的研究出发，早自新石器时代起，中华大地上存在着三大考古文化系统和民族系统，即中原地区的仰韶文化系统和氐羌民族系统；长江中下游和东南沿海地区的青莲岗文化系统和濮越民族系统；北方草原地区的细石器文化系统和胡民族系统。这三大考古文化和民族系统经过长时期相互不断的

---

① 石兴邦：《关于中国新石器时代文化体系的问题》，载《南京博物院集刊》1980 年第 2 辑。

交往，不断的接触和融合，逐渐形成了我们统一的、多民族的中华民族整体及其传统文化的坚实基础。

原载《新华文摘》，1988 年第 3 期

藏族源于“发羌”的几点质疑

目前我国学术界关于藏族源于“发羌”之说极为流行，持这种看法的主要依据之一就是宋代欧阳修等在《新唐书·吐蕃传》中的一段话：

吐蕃本西羌属，盖百有五十种，散处河、湟、江、岷间。有发羌、唐旄等，然未始于中国通。居析支水西，祖曰鹘提勃悉野，健武多智，稍并诸羌，据其地。蕃、发声近，故其子孙曰吐蕃而姓勃窣野。

很明显，欧阳修和宋祁认为藏族的先民源于古代羌人的“发羌”支系。其后，我国不少学者翕然赞同藏族源于“发羌”之说。

例如，我国著名历史学家顾颉刚先生在《从古籍中探索我国的西部民族——羌族》[①]一文中，把散见于我国史书之中有关古羌人的资料搜集殆遍，爬梳钩稽，索引探微，系统地阐述了古羌人的来龙去脉。其中有关古羌人与藏族的关系，他引用了姚薇

① 载《社会科学战线》1980年第1期。

元《藏族考源》中的一段考证，现转引如下：

> 《新唐书·吐蕃传》谓发羌并诸羌，据其地。"蕃"、"发"声近，故其子孙曰"吐蕃"。按"发"、"蕃"双声字，古可通转，今藏人自称其族为"博特"（bod）。古无轻唇音，凡轻唇之音，古读皆为重唇。"发"，古读为"拨"。《诗》："鳣鲔发发"。《释文》："发、补未反"，"一曰之嶜发"，《说文》作"泮泼"，故发羌之"发"古音读"拨"，正 bod 之对音也。至吐蕃之"吐"，藏语读 teu，含有崇高之义，实即汉语"大"字；今沪语读"大"如"吐"。《唐书》所谓"吐蕃"即"大发"（Great Bod）之异译也。盖此处在汉仅为诸羌中之一部落，故以"发羌"之名闻于中国。至唐时，已统一诸羌而建一大国，声势之盛不在唐下，唐对之称"大唐"，彼对唐亦自尊为"大发"。唐人书作"吐蕃"，亦犹汉称荤粥为"匈奴"，魏呼柔然为"蠕蠕"之意耳。唐穆宗长庆元年（公元 821 年）与吐蕃所立《会盟碑》文称吐蕃正作"大蕃"，可为明证。
>
> 要言之，今之藏族即古之羌人，部落繁多。约当东晋时，其中一部名"发"羌者统一诸部建立大国，诸羌因皆号发族，而对异族则称"大发"（Teu Bod）。《唐书》之"吐蕃"，蒙古语之"土伯特"，阿拉伯语之"Tubbot"，英语之"Tibet"，旨"大发"（古读"杜拨"）一名之译音或转呼也。[①]

顾先生认为姚的这一段说明是最近情理也是最符合事实的解释。他本人也明确地指出"吐蕃"（唐代藏族的名称）是羌人在西陲建立的大国。

顾、姚二前辈的见解很明显，认为羌即是藏，或"今之藏族即古之羌人"。

以后，有许多学者坚持这种看法。如任乃强先生在《羌族

① 原文见《边政公论》第 3 卷第 1 期，1944 年 1 月出版。

源流探索》中说："吐蕃，原来也是牧民，推行羌族文化，《后汉书·西羌传》称之为'发羌'。"①

又如方国瑜先生在《彝族史稿》中说："羌人最多的是在西部……其分支到赐支河曲以西数千里的部落，当即发羌、唐旄。后来发展成为吐蕃，并诸羌部，即今之藏族。"②

《羌族史》③中也有专题讨论"西藏的发羌与唐旄"问题。认为"发""蕃"古音都读为"博"。"应该说，西迁的羌和西藏地区原有的居民融合，共同构成了今天藏族的先民。"

同样，藏族学者中也有人赞成藏族源于"发羌"说，认为"发羌、唐旄是西藏地区的土著羌人"④。

总之，从宋代的欧阳修到现在的历史学家和学者，许多人引经据典，为藏族源于"发羌"说做了大量的考证和解释，推演出大量材料来证明此说的可靠。

那么，"发羌"与藏族究竟是什么关系呢？以上学者们的考证是否很可靠呢？对此，笔者不揣冒昧，略抒管见。

一、关于文献记载的质疑

据有些学者考证，汉文史籍中，"发羌"这个名称最早出现在宋代范晔撰《后汉书·西羌传》之中，而且同一书中前后出现过三次：

第一次出现是在汉和帝刘肇永元十三年（公元 101 年）。护羌校尉周鲔与金城太守后霸，率领三万人马与迷唐羌人一部首领作战，其结果：

---

① 重庆出版社 1984 年，第 40 页。

② 四川民族出版社 1984 年，第 33～34 页。

③ 四川民族出版社 1985 年，第 39 页。

④ 贡乔泽登：《略谈藏族族源问题》，载《青海藏族学会论文选辑》（一），青海民院研究所编，1983 年。

“迷唐遂弱，其种众不满千人，远逾赐支河首，依发羌居。”

迷唐被打败后，投靠发羌，说明当时的发羌是一个比较大的部落，而且早已居住在“远逾赐支河首”的地方（按：赐支即析支，地方邻近黄河的发源处）。“远逾赐支河首”，已过了黄河源头，当在今青海的果洛和玉树一带。

第二次出现在隃麋相曹凤上书提及周鲔破羌后的形势时说：

“（迷唐）今者衰困，党援不沮，亲属离叛，余胜兵不过数百，忙逃栖窜，远依发羌。”

这一次和前一次，实际说的都是一回事，即迷唐远依发羌。

第三次出现在全文最后：

“自爰剑后，子孙支分凡百五十种。其九种在赐支河首以西，及存蜀，汉徼北，前史不载口数。……发羌、唐旄等绝远，未尝往来，牦牛、白马羌在蜀、汉，其种别名号，皆不可纪知也。”这里再次提到“发羌”在赐支河以西。同时指出“发羌”是爰剑之后。我们知道爰剑是史书记载中最早的居今青海境内的羌人领袖。那么爰剑之后——发羌在什么时候，因什么原因迁居黄河源头以西的广大草原上去的呢？据《后汉书·西羌传》称：“至爰剑曾孙忍时，秦献公（前384～362年）初立，欲复穆公之迹，兵临渭首，灭狄獂戎。忍季父卬，畏秦之威，将其种人附落而南，出赐支河曲西数千里，与众羌绝远，不复交通。”

这里明确地讲了“出赐支河曲西数千里”，当在今青海的西部甚至达到西藏的东北一带，而且说明了这部分羌人之所以西迁是因为受到秦国武力的威胁，西迁的时间是秦献公时代，即公元前381～362年，从那时到公元101年迷唐“依发羌居”，历经四五百年。这说明“发羌”居唐古拉山脉一带为时已久，必然有很大的发展，势力渐增。所以，后来又有些羌人部落西渡黄河向它投靠。

至于“发羌”作为“爰剑后”，西迁到达何处，没有确切的地望，“赐支河首以西”只是就一个大体的方向而言。当时之所以弄不清楚“发羌”西迁后的具体分布区域，是因为“未尝往

来”，“与众羌绝远，不复交通”，说得很明白。既然去向不明，那就更谈不上“发羌”与藏族先民的关系问题。然而《新唐书·吐蕃传》却把“发羌”与“吐蕃”挂钩，毫不怀疑地认为“吐蕃本西羌属”的“发羌”之裔。

值得怀疑的是，既然宋代人知道吐蕃就是“发羌”，为什么这以前的五代后晋和唐代的汉文史书中没有提到“发羌”这个名称呢？为什么《通典》以及唐代的《唐蕃会盟碑》中称藏族为吐蕃而不称“发羌”呢？是当时的学者不了解藏区情况吗？非也，据文献记载，唐代吐蕃和唐朝使臣往来从公元634年到公元851年的200多年中，次数多达191次。其中包括入蕃送亲、主婚的唐朝王族江夏王李道宗和大将军杨矩，还有唐使皇甫惟明、崔琳、刘元鼎等都曾深入藏族的腹心地区，了解的情况也很多。唐代史家杜佑的父亲杜希望做过鄯州都督、鸿胪卿，居边多年，与藏族（当时称吐蕃）直接打过交道，他自已也上过《论西戎表》，对于藏族的情况知道得不少。[①] 但他在《通典·边防典》六中，述吐蕃时云“不知有国之所由”。倘若藏族源于河湟地区的“发羌”，怎么会说出这样的话呢？后来五代后晋的刘昫在《旧唐书·吐蕃传》中也说：“吐蕃在长安之西八千里，本汉西羌之地也。其种落莫知所出也。”他也没有说吐蕃是“发羌”之裔，而说“其种落莫知所出”，可见刘昫的态度不但慎重而且客观。到了宋代范晔《后汉书·西羌传》，虽然提出了“发羌”在黄河源头及以西之事，但并没有把“发羌”和吐蕃联系起来，他仍然很慎重地指出“前史不载口数”，“其种别名号，皆不可纪知也”，“未尝往来”，“与众羌绝远，不复交通”。同样宋代王钦若等撰《册府元龟》也未提及吐蕃是“发羌”之裔的问题。相反提出了“南凉秃发樊尼率众西奔，济黄河，逾积石，于羌中建国，开地千里，以秃发为国号，语讹，谓之吐蕃”。于是同一个朝代的两部史籍中出现了两种不同的观点，其是非如何，姑

① 马长寿：《氐与羌》第28页，上海人民出版社1984年。

且勿论。

我们说“史”，即“记事者也”（《说文》）。所以，在我国古代，凡记事文字，都称“史”。一句话历史就是记录或追述过去的事。古代的史学家主要依据历代文献材料记录过去的事。《新唐书·吐蕃传》的形成自然也是如此。然而宋以前的历代有关藏族事情的记录中均无“发羌”为藏族祖先之记录。为何宋代的欧阳修、宋祁等所撰《新唐书·吐蕃传》中突然要把青海黄河之首的“发羌”与西藏的吐蕃王族的来源拉扯在一起呢？

根据撰书的时间来看，《旧唐书》在先，《新唐书》在后。据说宋仁宗认为刘昫的《唐书》“卑弱浅陋”，才命令欧阳修、宋祁等改弦更张，重撰唐书，从此才有了新旧唐书之分。而且从内容上看，“由于修撰《旧唐书》离唐为时不远，因而采用了大量的唐代原始资料。所以，从史料价值上说，有些地方胜过《新唐书》。列传中对我国少数民族的记载，就比以前各史详尽，特别是关于突厥、回纥、吐蕃等族的史料记载完备。”① 所以，《旧唐书·吐蕃传》“其种落莫知所出也”之说应该说是真实之言。那么《新唐书》呢？据史家证明：《新唐书》问世不久，吴缜撰《新唐书纠谬》二十卷，该书列举了《新唐书》中的错误四百余条，归纳为二十类。过去有的学者责备吴缜有意吹毛求疵，“其实，《纠谬》一书绝大部分是纠得对的”②。这至少说明欧阳修等人治学不严谨，《新唐书》作者在《进新唐书表》中自我评论说：“其事则增于前，其文则省于不明。”③ 事虽增了，如“发羌”为吐蕃祖先之说，然无前史记载为凭，是欧阳修等人独自新增的事，这是一个无源之水、无本之木的“增于前”，是一个无史依据的新增。所以我国著名的史学家马长寿说：“发羌为吐蕃的族源之说，绝不可信。”④ 这是有道理的。

---

① 许凌云：《读史入门》，北京出版社 1984 年。
② 同上。
③ 同上。
④ 马长寿：《氐与羌》第 28 页，上海人民出版社 1984 年。

不过，我们也要看到欧阳修、宋祁等人新增“吐蕃本西羌属”的“发羌”之裔，还有一点迄今为不少学者“引以为据”的依据，即《新唐书·吐蕃传》：“蕃、发声近，故其子孙曰吐蕃。”那么，让我们另树一题，专门讨论藏族自称“蕃”（bod）与“发”的问题。

二、关于藏族自称“蕃”的来源问题

《新唐书·吐蕃传》以“‘蕃’、‘发’声近”，认为“发羌”就是吐蕃祖先。

我以为仅仅因为名称相同或名称的音相近，就认为某个共同体是另一个共同体的祖先或二者有同源关系的看法，是一种简单而又不足据信的看法。它没有考虑到一个民族的名称之形成，要经过不同的历史条件、不同的地理环境和不同的经济、生活方式的长期演变之复杂过程。

就以藏族自称“博”（bod）或“蕃”来说。

有人认为“博”与藏族历史上农业生产发展有关。如王尧《吐蕃金石录》中说：“ɦbrog（牧场）是吐蕃社会中两大项生产的一种，而且与bod对称，谓之bod ɦbrog，意思就是农牧业，即全部生产。据笔者在拉萨东部达孜一带的调查印象，该地群众以‘bod pa’代表农业人口，以‘ɦarog pa’代表牧民。因之，可以推测bod作为藏人自称，可能与农业生产发展有关。”[①] 这种可能性不是不存在，我国各民族中有同类的事例，许多族称与该民族早先从事过的生产有关，如拉祜族的“拉祜”二字有烤虎肉之意，反映了该族历史上经历过的狩猎经济生活。又如羌族的“羌”，应劭的《风俗通》这样解释：“羌……主牧羊，故‘羌’字以羊、人，因以为号”，反映出古代羌人的经济生活。

① 文物出版社1982年。

不过，藏族的自称"博"（bod）是否源于古代的生产方式，至少目前还没有任何可信的文字记载为凭。

有的藏族学者认为"博"（bod）源自藏族始祖的王名。如郭·熏奴贝所著《青史》(deb ther sngon po）中说："博"（bod）源于吐蕃早期王族的自称"布吉"（spu rgyal）的"布"字。[①] 这里的"布吉"就是《新唐书·吐蕃传》中提到的"鹘提勃悉野"，《通典》吐蕃条谓："鹘提悉补野"，藏籍中写作 ro ide spu rgyal，简称 spu rgyal，即"勃窣野"（应是窣勃野），在藏文史书中通常把此人作为吐蕃的始祖，而《新唐书》张冠李戴，把这个始祖移植为发羌之祖，是没有任何根据的。《青史》把古代藏族始祖之名当作族名，虽有一定道理，但 spu 要变作 bod，不符合古代藏语音变的规律，首先藏语的声母按规律是由浊音逐渐向清音转化，见下面的比较：[②]

藏文转写	道孚话	拉萨话	声母变化	汉义
Rbum	nbəm	prmλ	b→p	十万
brduŋ	rdoŋ	tuŋλ	d→t	打
rgas	rgi	kɛ? λ	g→k	老
Rbu	nbə	puλ	b→p	虫

与此相反，spu 这个音基本上没有什么变化，如：

藏文转写	道孚话	拉萨话	声母变化	汉义
spu	spə	puy	p→p	毛

因此，spu 演化为 bod 的说法不足为信。按一般藏语语音变化规律，辅音韵尾逐渐脱落，见如下比较：

① 四川民族出版社 1985 年藏文版。

② 参见拙作《略论藏语辅音韵尾的几个问题》，载《民族语文》1985 年第 1 期。

藏文转写	道孚话	拉萨话	江孜话	韵尾变化	汉义
gtub	rtəp	tupy	tuy	-b→-p 脱落	切
nub	nəp	nu？λ	nu？λ	-b→-p→？	西
Rphur	nphər	phir7(澎波)	phi:˥	-r→脱落	飞
bsdad	zdu	tε？λ	tελ	-d→-？→	脱落、坐

然而 spu bod 原来没有辅音韵尾却演变出浊声韵尾 - d，这完全违反了藏语语音演变的基本规律。所以，这种可能性是不存在的。

还有一些学者认为“博”（bod）源自 bohdra 或 buddha（佛陀）和 bod 来自 bros（逃跑）等，更是荒谬不可信。

迄今为止，无论是汉族学者，还是藏族学者，越来越多的人认为，藏族的自称“博”（bod）是源于古代藏族宗教“苯”（bon）这个名称，笔者也倾向于这种说法。原因有几条：

第一，我国各民族的族称中与意识形态有关的并不少见，如维吾尔族，“维吾尔”一词有“联合”、“团结”的意思；裕固族自称“尧呼尔”，象征本民族的富裕、巩固，汉语音译为“裕固”。国外民族中也有同类事例，如前苏联的哥萨克人，突厥语“哥萨克”为“有自由的人”，反映他们在历史上从民族压迫和阶级压迫中逃离。

第二，从藏文文献记载和后人的考证来看，藏人云丹嘉措所著的《西藏宗教源流史》称：佛教传入西藏以前，藏族从第一个王聂赤赞普（约公元前两三百年）开始，到第二十七代王为止，“时以‘苯’（bon）、‘仲’（sgrung）、‘德乌’（lde’u）之教治其国焉”。藏人根敦群培所著《白史》中也说：“在结朗日东赞以前，此整个藏区，唯有‘雍仲苯’之教派。”苯教史《格言宝库》（legs bshad rin po chevi mdzod）也说：“在西藏先有雍仲苯教，在西藏未有王以前已有苯教，在未有王法之前已有苯教之法，故此乃称‘苯康’（bonkhams）。”《智者喜宴》（ja 部）

载：“此以上赞普（指拉脱脱日年赞）世系二十七代，其政权由‘仲’、德乌及苯教所护持”。五世达赖阿旺洛桑嘉措在《西藏王臣记》中也提到：从聂赤赞普至赤脱杰赞（又作拉土度年赞）的二十代赞普在位时期，“都是由仲得王族、得乌王族、苯教徒三者来管理西藏的政治”[①]。可见，早期的藏族社会中苯教的作用是很大的。当时的藏族普遍信奉苯教是无疑的。正是因为当时苯教在藏族地区占统治地位，所以人们自称藏区为“苯吉宇”（bon gyi yul），意为苯教的地方。教名变成地区名，久而久之地区名变成民族的自称，就像克什米尔地区过去盛行伊斯兰教而得名克什米尔一样。这里需要说明的是教名 bon 和现在藏族的自称 bod 读音有差别，前者以鼻音 -n 结尾，后者以塞音 -d 结尾，这个问题在一些藏文史书中已有明确的说明，如《白史》中说：“昔之名词中，‘答’（即 -d）‘那’（即 -n）亦多复用。如‘赞普’（btsan po）与‘则波’（btsad po），‘郡波’（thun po）与‘屈波’（thud po）等多复借用，则‘苯’（bon）与‘博’（bod）二字，亦可能互相换用也。”现代语言学者经研究也证明了古代藏语中韵尾 -n 和 -d 确实可以互换用。[②] 王忠先生在《新唐书吐蕃传笺证》[③] 中对“博”的来源也作了同样的解释，他说：“拉萨一带，古称‘博’（bod），今仍为藏族和西藏地方的通称。‘博’为苯教之名，赤松德赞与佛证盟碑称苯教为 bod kyi chos，与佛教之 sangs rgyas kyi chos 相对而言，可见 bon 为后起俗字，想来是因为 bod 已为藏族之通称以后，作为宗教名称之 bod 须有另一写法，以示区别。藏文演变规律，-n 与 -d 可以互换，如 bcan po（赞普）又作 bcad po；chan（容量）又作 chad；chen po（大）又作 ched po，bod 字便写作 bon，从此固定下来，与 bod 成为意义不同的两个字。但此二字有时仍互

---

① 民族出版社 1983 年汉译本，郭和卿译。

② 罗秉芬、安世兴：《浅谈历史上藏文改进的情况》，载《中央民族学院学术论文选集》（民族语文）。

③ 《新唐书吐蕃传笺证》，科学出版社 1958 年。

相通用，如拉达克世系的伦敦藏手抄本，即以‘bon’代‘bod’，大概所有信苯教的西藏高原各族都可称为‘发羌’，即‘苯教徒’之义。”按此说法，藏族自称“博”意为教徒，这是有道理的。因为“蒙古有些盛行苯教之地区，亦名‘博’（bod）或‘波’（po）。”（《白史》）

因此，藏族的自称“蕃”（bod）并非“发羌”之“发”的音译，而是古代藏族宗教“苯”（bon）的音变。

三、古代与藏族发生联系的羌人并非“发羌”一支

从汉藏两种文字的记载来看，藏族的先民很早以来就和许多古羌人部落交错杂居，共同繁衍生息在千里青藏高原上，下面首先介绍隋唐时期出现于史书上的古羌人部落。

（1）苏毗藏语称“森波”或“孙波”，正如《新唐书·苏毗传》（221下）所云“号孙波”。据《敦煌本吐蕃历史文书》传记篇记载：苏毗部落早在吐蕃始祖赞普鹘提悉补野时代，就居住在吐蕃周围，到了松赞干布的祖父达布聂西时代，苏毗与吐蕃东西为邻，南北对峙，来往频繁，而且所据地域甚阔，按王忠先生考证，“苏毗最强盛时之地域在今新疆维吾尔自治区之南，西接印度，东北伸入青海玉树藏族自治州一带”①。几乎包括了藏族的大部分地区。

（2）“羊同”有大小羊同之分，是以游牧经济为业的一支古代羌人部落。《唐会要·大羊同国条》（卷99）说：

大羊同，东接吐蕃，西接羊同，北直于阗。东西千里，胜兵八九万，辫发毡裘，畜牧为业。……贞观五年十二月，朝贡使至，十五年，闻中国威仪之盛，乃遣使朝贡。

---

① 《新唐书吐蕃传笺证》，科学出版社1958年。

可见羊同也是与藏族相邻的青藏高原上较古老的羌人部落。

（3）党项羌，据《新唐书·党项传》（221上）说：

其地古析支也，东距松州，西叶讧（突厥），南春桑迷桑等羌，北吐浑，处山谷崎岖，大抵三千里。

同传附白兰羌云：

又有白兰羌，吐蕃谓之丁零，左属党项，右与多弥接，胜兵万人，勇战斗，善作兵，俗与党项同。

以上的党项、白兰、多弥三部公元7世纪被吐蕃兼并后，更号为"弭乐"，成为藏族的一部分。

（4）还有分布在横断山区的"嘉良夷"。

《隋书·附国传》说：

嘉良有水阔六七十丈；附国有水阔百丈，并南流。

据很多研究史地的学者考证，"阔六七十丈"、"阔百丈"的水是指金沙江与雅隆江。那么，"附国"当在金沙江流域，"嘉良夷"当在雅隆江流域。具体地讲，"附国"包括西藏昌都地区的一部分和四川甘孜藏区的大部，"嘉良夷"在今道孚、丹巴及大小金川一带。

（5）另外，今天地处川、滇、藏之间的康藏高原，隋唐时称为西山，这里有很多大小不等的羌人部落，习惯上称为西山诸羌。其中"西山八国"出现较早，所谓"八国"即哥邻国、逋祖国、南水国、弱水国、悉董国、清远国、咄坝国、白狗国。这里所谓国，当然仅仅指因共同生活把一些人聚拢来的集体，实际上就是部落。

值得我们注意的是，在藏族的传说中，上述地区，即今川西北地区流动着一个被称为“东”（stong）的原始部落，古藏语应读作两个音节，即“悉东”，与汉文史书中记载的“西山八国”之一的吐蕃“悉董国”相同。《旧唐书·中宗记》有一个吐蕃大臣名叫“悉董热”，同书《吐蕃传》中也有吐蕃将领名“尚悉董星”的，同书《东女国》一章里记载，哥邻国王也姓董，在《旧唐书·地理志》中也多次提到生羌酋长有姓董的。《天下郡国利病书》引《方舆》也说：“成州保霸蛮者……酋董氏世有也其地。”“董”（stong）为藏族传说中最早的“六族”（bod kyi mi bu gdung drug）之一。据《格萨尔王传》的《赛马称王》六部说：藏族有名的格萨尔王就是出自董族的人。出生在“多康林地”，即今川西部甘孜藏区的石渠、邓柯、德格、白玉一带。古为藏族“林”（gling）国之地。这些地方与汉文史籍记载的“西山八国”的分布基本吻合，说明吐蕃统一青藏高原以前，整个高原上居住着许多与藏族有密切渊源关系而又各有不同种姓的古羌人。

（6）除上面所述的隋唐时期的古羌人之外，早在两汉时期，青藏高原的东部还有“白狼羌”和“牦牛羌”。其中牦牛羌据《后汉书·西羌传》记载，是古青海一带羌人首领爰剑之后，于秦献公（前 384 ~362 年）时代，“畏秦之威”，“附落而南”，史称“牦牛种，越嶲羌是也”。据吐蕃史书载：吐蕃第一代赞普是从天上降到人间为人主，“做了六牦牛部的王”。范文澜认为“六牦牛部”当即在越嶲一带游牧的羌族部落，但又说“六牦牛部不知何时进入西藏”。（见《中国通史简编》）史书中也没有明确的答案。近年来我国西南地区从川西北的岷江流域起，西至西藏昌都一带、沿横断山区发现了一批连成一片的石棺葬，其时代大致从春秋战国到秦汉为止。目前多数学者认为这种文化的创造者是古氐羌人。这些古氐羌人大约从春秋战国时就从甘青一带南下，沿横断山区的各条江河向南、向西迁徙。其中牦牛羌与藏族先民有联系。如果这种看法正确，那么“六牦牛部”进入西藏

当是春秋战国到秦汉之际。迁徙路线：甘、青→阿坝茂汶→雅安宝兴→汉源→石棉→木里→沿雅隆江而上→雅江→甘孜→石渠→进入金沙江流域→沿金沙江而下→白玉→巴塘→德钦（云南）进入澜沧江流域→沿江而上→芒康（西藏）→向西经察隅进入雅鲁藏布江流域，上述地区均有石棺出土。

由此可见，藏族的祖先并非仅同古羌人某一支发生关系，从春秋战国到隋唐，藏族的先民同许多古氐羌系统的部落或民族发生了密切的关系，因此藏族的族源仅归于"发羌"一支是不对的。

（7）"羊同"早于"发羌"居青藏高原。藏文史书中提到的藏北高原西部之象雄（zhang zhung）邦，现在国内外研究藏史者多指为两唐书所载的"羊同"。《辞海·民族分册》中说："羊同，中国古代部落名，羌人的一支。分布于今西藏西北部，有大小二部，小羊同在大羊同之西，从事畜牧。其王姓姜葛，以四大臣分掌国事，有兵八九万。唐初为吐蕃所并。"

《通典》190，边防典，大羊同条："大羊同东接吐蕃，西接小羊同，北直于阗。"

《慧超往五天竺国传》云："迦叶弥罗国东北隔山十五日程，即是大勃律国，杨同国，婆播慈国，此三国并属吐蕃所管。"杨同即羊同。

《册府元龟》958，外臣部，国邑一："大羊同国东接吐蕃，西接小羊同，北直于阗，东西千里，胜兵八九万。"

《唐会要》99，大羊同国条："大羊同，东接吐蕃，西接小羊同，北至于阗，东西千里，胜兵八九万，辫发毡裘，畜牧为业。"

这些记载与苯教《世界地理概说》中记载的象雄方位基本吻合。"东面和蕃接壤，有时也受蕃的管辖"，但藏文甚至汉文史籍中均未说明象雄或羊同是古羌人。鉴于国内外不少学者之考证羊同为羌人一支，而且"辫发毡裘"为羌俗，国王姓"姜葛"与"羌"古为同族，因此把它当作古羌人一支也许是可以的。

如果说象雄为羊同，羊同为古羌人，那么古羌人迁居藏北高原的时间很早，按藏文史籍记载，象雄王辛绕比藏族传说中的聂赤赞普高五代，约早200年左右。[①] 藏文《安多政教史》记载：聂赤赞普生于松赞干布前851年（从聂赤赞普到松赞干布之间有30代赞普，按每个赞普平均25年计算，大体也是700～800年），如松赞干布死亡的时间为公元650年，以此推算，聂赤赞普生于公元前201年即西汉初。而象雄王辛绕则是春秋战国时代的人。也就是说“羊同”部早在史籍“发羌”西迁入青藏高原之前就已存在。如果说“羊同”也是古羌人的一支，那么“羊同”与藏族发生关联的年代比“发羌”还早，而且迄今为止发现的古代藏族文献中，只有“羊同”、“苏毗”、“党项”等羌人部落的记载，而没有“发羌”的记载。因此，把藏族的族源归于“发羌”一支，实难令人信从。

原载《中国藏学》，1988年第2期

① 见《西藏研究》1985年第2期才让太《古老象雄文明》一文。

古代藏族同化、融合西山诸羌与嘉戎藏族的形成

一、嘉戎藏族的分布与名称

嘉戎藏族分布在四川省的汶川、理县、黑水、马尔康、金川、小金、丹巴等县。

关于"嘉戎"这个名称目前不少学者普遍解释为"靠近汉人的山谷地区"[①]。马长寿先生也说："藏语 tɕia 为汉人、汉地，rong 为溪谷，合言之即属于汉族溪谷地区的人们。"[②] 我认为这是一个极大的误解。"嘉戎"藏文写作 rgyal rong。其中 rong 即河谷之意，但 rgyal 绝没有汉人、汉地之意。

那么藏文中嘉戎（rgyal rong）这个名称究竟是怎么来的呢？我们曾到马尔康、小金、丹巴等地进行过调查，据当地居民说：在小金和丹巴之间有一座闻名全藏的神山，名叫"木尔多"（dmu rdo），属于藏族年神类（gnyan）的神山，其神名又有

---

① 邓廷良：《嘉戎与牦牛羌》，载《社会科学战线》1971 年第 2 期，西南民院民族研究所《嘉戎藏族调查材料》等。

② 《氐与羌》第 26 页，上海人民出版社 1984 年。

“斯巴嘉尔木”（srid pa rgyal mo）之称。这个神山的周围多为深山河谷，居民大多数从事农业，神山的东面是小金川河，西面是大金川河，藏语称“曲钦”（chu chen），其上游梭磨河藏语称“擦曲”（tsha chu）。这两条河在丹巴汇合为大渡河，藏语称“嘉尔木欧曲”（rgyal mo dngu lchu）。“嘉戎”就是以上的山名、河名和环境特点综合而构成的地名。因此，“嘉戎”之称与汉人或汉地根本无涉。出生于小金地区的学者阿旺（ngag dbang）所写的文章《略谈嘉戎语》[①] 中关于“嘉戎”这一名称的由来也有类似的说法：“嘉戎地方有一座大山，名木尔多山（dmu rdori bo）。据传，此山是土地神木尔多（gzhi bdag dmu rdo）和斯巴嘉尔木（srid pa rgyal mo）的圣山，而这一带多半是农区。过去有很多人来此朝拜，一般都是先到山顶后围绕此山转一圈，行经金川、巴底、巴旺、丹巴、中罗、宅龙、小金、马尔康、绰斯甲、党坝等地，约行半月余。而这里的一条河也流经此周围的一段，它与附近其他支流汇合而流入大渡河的上游，经金川、丹巴到泸定桥。这段河在藏语里叫嘉尔木欧曲（rgyal mo dngul chu）。由于木尔多山的周围多半是农区，所以叫嘉尔木戎巴（rgyal mo rong pa），因此总起来说，就叫嘉尔木山周围的农区，简称为嘉尔木戎（rgyal mo rong）或嘉戎（rgyal rung），此即嘉戎名称的由来。”

据《安多政教史》（mdo smad chos vbyung）载：“朵康”（mdo khams）地区有四大戎（rong chen bzhi）。“嘉戎”是其中之一。[②] 嘉戎地区基本上是农业区，居民大多沿大小金川河谷而居，也有在山腰和山顶开田而居的。因此，上述关于“嘉戎”名称由来的解释应该说是可信的。

那么，嘉戎究竟包括哪些地方呢？总的来讲，以木尔多神山为中心的大、小金川流域就是嘉戎地区，它包括小金、金川、马

---

① 载《阿坝藏族自治州文史资料选辑》第二辑。

② 甘肃民族出版社，1982 年藏文版第 771 页。

尔康和甘孜藏族自治州的丹巴、道孚的一部分，色达的色尔坝。黑水、汶川、理县虽属于岷江流域，但其藏族居民最早是从大小金川流域迁去的，所以也包括在嘉戎的范围之内。还有雅安地区宝兴县西北部一部分也属于嘉戎地区。居住在上述地区的藏族泛称为“嘉戎娃”（rgyal rong ba 即嘉戎人）。它与“安多娃”、“康巴娃”、“木雅娃”等一样，仅是对同一民族内部不同地区的居民之称谓。在藏文史籍中俗称嘉戎地区为“东方嘉尔木擦瓦戎”（shar rgyal mo po rong），相对于北方的阿杂戎（A tsa rong）而言。

历史上嘉戎藏族分两大部分：在邛崃山以西的大、小金川流域和大渡河沿岸的藏族称为嘉戎本部，相当于嘉戎的中心地区，包括四土部（梭磨、卓克基、松岗、党坝），大金部（绰斯甲、曲浸、巴底、巴旺、丹东）、小金部（赞拉、沃日、木坪）。这部分嘉戎藏族据1985年调查约有3万~4万人左右。[①] 另一部分散居在邛崃山以东的理县、汶川、芦花和夹金山东南的宝兴、天全、康定以及道孚等地，称为嘉戎冲部，相当于嘉戎的外层。这两大部分的嘉戎藏族在语言、习俗等方面略有差别，其中外层的嘉戎藏族由于与汉族大杂居，受汉族文化影响较深。理县、汶川一带的人与羌族杂居，受羌族文化的影响较明显。

嘉戎藏族有些地方自称“嘉戎”（rgyal rong），有的地方自称“格戎”（ka run 或 ka ru，ke ru 等）。

二、嘉戎地区的古代诸羌

嘉戎地区的民族在不同的历史时期有不同的变化和发展。就现在的嘉戎藏族而言，是唐以后，藏族同化和融合这一带的许多古代氐羌部落而逐渐形成的。我们说现代的嘉戎人是藏族，这并

① 西南民族研究所：《嘉戎藏族调查材料》，1984年10月内部印刷。

不等于说，嘉戎地区自新石器时代以来就是藏族。我们应该以历史的、发展变化的观点对待嘉戎藏族的来源和形成。近年编写的《阿坝藏族自治州概况》（1982 年 10 月征求意见稿）中说："唐贞观年间，西藏的吐蕃王朝向东扩展，其势力达到阿坝地区，吐蕃人与这里的氐族融合，从而发展成为阿坝地区的藏族。"这个看法是比较客观的。但古代阿坝地区不仅有氐族还有羌族，所以吐蕃人与这里的氐羌融合而发展成阿坝地区的藏族，其中包括嘉戎藏族。

那么唐以前，嘉戎地区究竟有哪些氐羌民族呢?

（1）新石器时代：我们仅从岷江上游及其支流杂谷脑河流域发现的遗址，可以推断有一大批原始氐羌族的人，自甘青地区向南，经过岷江、大渡河等河谷，到达川西部和滇西地区。嘉戎本部的丹巴一带解放前发现过一些石器[①]，但其文化内涵不甚明了，估计与岷江流域的原始文化有一定的联系。

（2）青铜器时代：嘉戎地区的主要考古发现是石棺葬，《丹巴县概况》（1984 年 11 月初稿）中介绍，丹巴县中路乡罕额依发现了 40 余座石棺墓，丹巴县政协的同志介绍，该县的革什扎、巴底也有同类石棺墓出土。出土器物还有双耳罐、绿松石等。此外，据说小金县纳央山（记音）和金川县也有石棺墓发现，但上述石棺葬均未正式发掘。嘉戎地区的石棺葬大体上也属于春秋战国到秦汉时期的文化遗物。这个时期嘉戎地区的民族情况史无明载。从其他地区石棺葬的族属来看，嘉戎地区的石棺葬可能与先秦时期的牦牛羌有较多的关系，其主要理由如下：

第一，《后汉书·西南夷传》载："元鼎六年，以为沈黎郡，至天汉四年并蜀（郡）为西部，置两都尉，一居牦牛，主徼外夷。一居青衣，主汉民。"牦牛羌的中心虽然在沈黎郡一带，但其分布很广。汉代"汶山以西"又称"旄牛徼外"[②]，它的范围

① 四川省文管会 1983 年 3 月编印《四川石器时代译文资料》。

② 《后汉书》卷 86，《南蛮西南夷列传》。

包括嘉戎地区。《华阳国志》云："旄，地也，在邛崃山表。"《汉志》云："旄牛属蜀郡，鲜水出徼外，南入若水，若水亦出徼外，南至大笮。"① "若水"即雅隆江。"鲜水"即道孚、炉霍间的鲜水河，藏族也称"鲜水"（gshis chu）。又《水经》若水注载："大渡出徼外，至旄牛道。"可知"旄牛"包括今大渡河上游的泸定、康定、丹巴等地区。

《三国志》卷43《张嶷传》云："汉嘉郡界旄牛夷种类4000余户。"汉嘉郡领四县，徙（音斯，今天全）、青衣、严道（今荥经）、旄牛（今汉源）。其中天全属于嘉戎外冲部的范围。徐中舒先生说："汉嘉之嘉乃古代嘉戎自称之词。"② 若依此说，则嘉戎地区也是旄牛夷居住之地。

第二，《后汉书·西羌传》载："牦牛羌在蜀汉，其种别名号皆不可纪知也。"按牦牛羌，散居在蜀郡边境广大地区，支别名号很多，其中一部分无疑在嘉戎地区。因为，嘉戎丹巴地区有地名"牦牛沟"，有村名"牦牛村"（从县城溯东河谷西行，约44公里为牦牛村，相传为古之牦牛国所属之地，牦牛部族活动的地区，有古诗云"百里浮沉过，古址号牦牛"。牦牛村附近曾发掘出石磴、石柱等遗物③）。又据前人调查，嘉戎地区有崇拜牦牛的习俗，即"做一个高二尺的牛首人身之像，供在家中的神位上，凡杀牛时，牛头不能吃，要供在屋顶上，房屋之墙上皆以白石嵌一牛头"④。由此反映出，虽然牦（旄）牛羌在嘉戎地区早已成为历史陈迹，但他们对牦牛的崇拜以及居住的地名一直延续下来，保留至今。

（3）秦汉之际：嘉戎地区除牦牛羌外，还有冉駹夷。冉駹既是族名，又是地名。《后汉书·南蛮西南夷列传》云："冉駹其山有六夷、七羌、九氐，各有部落也。"但司马迁从这些众多

---

① 《太平御览》卷166。

② 《论巴蜀文化》第155页。

③ 《丹巴县概况》。

④ 《嘉戎与牦牛羌》，载《社会科学战线》1981年第2期。

的部落中选择出冉駹作为代表。在《史记·西南夷列传》中说："自徙东北，君长以什数，冉駹最大。"《华阳国志·蜀志》说："汉嘉日筰"，筰即徙。如此则今西昌、汉源、天全等地均有徙人居住。那么"自徙以东北"，无疑包括嘉戎地区。马长寿先生从族名音韵和文化习俗两方面论证今之嘉戎即古之冉駹。嘉戎自称"rŋ̥ia run"（汶川瓦寺），"ka run"（四土地区）等，即冉（古读为 nia）駹（古读为"龙"）之变读。[1] 古代"冉駹夷其聚落皆依山居止，累石为室，高者至十余丈为邛笼"[2]。李贤注："按今彼土夷人呼为碉也。"今嘉戎藏族也依山居止，累石为室，高者至十余丈。清王鸣盛著《十七史商榷》说："按四川徼外大金川、小金川诸土司有碉房，碉字书不见，殆李贤所谓雕也。"即指冉駹夷之邛笼。《新唐书·南蛮传》云："黎、邛二州之西，有三王蛮部落，叠甓而居，号緰舍。"徐中舒先生考："碉或緰舍，就是现在甘孜藏族自治州大小金川一带存在的碉堡。"又说："邛笼唐代又称为雕。"[3] 此类建筑就我们所去过的茂汶、汶川、理县、马尔康、小金、丹巴等地，比比皆是，大同小异。应该说与冉駹夷的迁徙和居住有一定的关系。"邛笼"或"雕"应是冉駹夷首创，后被各民族所利用。童恩正说："在现在的阿坝、甘孜两州境内，即汉代'冉駹'的故地，曾经发现大量的石棺葬。"他认为这种墓葬，可能就是以冉駹为代表的这一地区氐族的遗留。[4] 冉駹是氐是羌，尚有争论，姑且不论。但冉駹夷确有丰富的"累石为室"的造房经验。因此，他们迁入嘉戎地区以后，利用当地多石的特点，筑碉垒房，或以石为棺，这是理所当然的事。

今阿坝藏族自治州境内，自岷江以西多碉楼建筑，而且愈西碉楼愈多，到甘孜藏族自治州境内的丹巴，碉楼成群。总之凡嘉

---

① 《氐与羌》第 26 页。

② 《后汉书·西南夷》。

③ 《论巴蜀文化》第 89 页

④ 《古代的巴蜀》第 103 页，四川人民出版社 1979 年。

戎藏族居住的地区，无不以碉楼为建筑特征，碉楼的分布与嘉戎的分布大体一致，向南则康定、雅江、九龙、义敦等地也有发现。联系秦汉之际这一带是氐羌民族的经常活动场所，那么，这一现象也就不奇怪了。我们虽不能说川西地区所有石碉建筑都与冉駹夷有关，但嘉戎地区的石碉建筑工艺无疑是冉駹夷首创。

（4）隋唐时期：吐蕃征服和统一嘉戎地区以前，此地属于“西山”的一部分。所谓西山即岷江上游诸山之泛称。隋唐时期，西山一带有许多古羌人部落交错杂居其间。这些古羌人部落经过长期的互相争夺、同化、融合，出现了局部的统一，形成了一些较大的羌人地方政权。如《隋书》记载的“嘉良夷”。《旧唐书》和《新唐书》记载的“西山八国”、“东女国”等，都是吐蕃统一川西北以前，西山地区诸羌所建立的地方政权，其所谓“西山八国”即哥邻国、逋祖国、南水国、弱水国、悉董国、清远国、咄坝国、白狗国。这里所谓“国”，当然是仅仅指因共同生活把一些人聚拢在一起的部落群体，实际上就是部落。

关于上述诸氐羌部落群体的地望已有专文论述，兹不再赘。

唐以后，吐蕃统一了整个青藏高原，也统一了“朵康”地区，西山诸羌陆续被藏族同化、融合，形成了这一带众多的藏族支系集团，嘉戎就是其中之一。

下面分别论述与嘉戎藏族关系较多的几个西山羌。

（1）“嘉良”一名始见于《隋书·附国传》，其云：“附国者，蜀郡西北两千余里，即汉之西南夷，有嘉良夷，即其东部。”按《辞海》民族分册附国条云：附国“分布于今四川西部和西藏自治区昌都地区。”那么其东部的嘉良夷自然位于今嘉戎地区，而且《隋书》所记嘉良夷之自然环境、物产及风俗与嘉戎地区大同小异。

《隋书·附国传》云：“嘉良有水，阔六七十丈，附国有水，阔百余丈，并南流，用皮舟而济。”此“嘉良有水”，一般学者都认为指大渡河及其上游大金川河。丹巴梭坡乡一带的大渡河水流缓慢，解放前仍以牛皮船为渡。此外，大金川、小金川也是

“南流”之河。其水势因河床变化而异，有的河段比较平缓，完全可以通皮船，与史载“南流”、“用皮舟而济”的嘉良水相同。又《隋书·附国传》云：嘉良“水有嘉鱼，长四尺而鳞细。”同样大渡河盛产营养丰富的甲鱼、土鱼，还有久负盛名的猫鱼。[①]

《隋书·附国传》载，嘉良夷“言语少殊，不相统一”。就我们调查所得的语言材料来看，嘉戎地区差别较大的语言就有四种，即康巴藏语，丹巴的水子、梭磨、中路等地藏民操这种被当地称为“官话”的方言，其发音虽与康定的藏话略有差异，但基本可通，这是第一种。“国土话”也称嘉戎语，嘉戎地区操这种语言的人最多。理县、马尔康、金川、小金、丹巴等县都有讲这种语言的人，这是第二种。丹巴的革什扎、金川的观音桥、马尔康的木尔宗等地操一种特殊的土话，语言专家称“尔龚语”。属于羌语支语言，这是第三种。马尔康的达维地区有与四土话有一定差别的土话，这是第四种。

众所周知，语言在民族特征中是比较稳固的因素，短期内不太容易形成较大的差别。嘉戎地区上述语言的差异少则也要上千年才可能形成。《隋书》云：嘉良夷“言语少殊，不相统一”，可能较真实地反映了古代嘉戎地区的语言情况。

《隋书·附国传》云：嘉良夷“无城栅，迈川谷，傍山险，俗好复仇，故垒石为碟，高至十余丈，下至五六丈，每级丈余，以木隔之，基方三四步，碟上方二三步，状似浮屠，于下级开小门，从内上通，夜必关闭，以防贼盗。”又云：“其土高，气候凉，多风少雨，土宜小麦、青稞，山出金、银。”嘉戎地区的地形、气候、物产、建筑等迄今犹然。其中所谓“垒石为碟……高至十余丈”当是指石碉，今丹巴地区称为“咖”（mkhar），最高的据说有十八层，每层用圆木相隔，外形有呈四角的，也有八角的；每层有箭孔，故又有箭楼之称，有些石碉周围还有其他建筑遗迹。

---

① 李绍明：《唐代西山诸羌考略》，载《四川大学学报》1980年第一期。

《隋书·附国传》载：嘉良夷“人皆轻捷，便于击剑，漆皮为牟甲，弓长六尺，以竹为弦”，并“带甲舞剑”。歌舞时“鼓簧，吹长笛”。我们调查得知，丹巴县巴府有一种俗称“弓箭舞”的古老舞蹈，当地又称生日舞，即生日那天跳这种舞。我们知道藏族是不过生日的，而巴底人却有生日，但又与汉族的生日不同。巴底藏民的生日一生只过一次，即49岁那年过一次生日，这一天要跳“弓箭舞”。这种被当地称为生日舞的舞蹈，就我们所去过的藏区极为罕见，当是嘉良夷“带甲舞剑”的遗风。

《隋书·附国传》载：嘉良夷“死后十年而大葬”。这既是土葬，又是二次葬。现在丹巴的巴底、耳基坪和小金等地仍流行土葬，其中小金有土葬的祖先坟地，其他革什扎多见水葬，梭坡、中路等乡多见火葬。据当地居民介绍，土葬是最古老的葬俗之一。

通过以上比较不难看出，嘉良夷这个古代民族，虽早已从历史舞台上消失，但其文化痕迹仍在嘉戎藏族中隐约可寻。这些活的文化“化石”证明，隋唐时期西山嘉良夷后来被藏族同化是事实，同化后的嘉良夷无疑是今天嘉戎藏族的重要组成部分。

唐代嘉良地处吐蕃与唐朝之间，受双方的征服和文化影响，在很长一段时期内嘉良夷处在唐朝的保护之下，设有东、西两个“嘉梁”羁縻州，隶属于雅州都督府。[①]《新唐书·两爨蛮传》（卷222下）云：“（雅州）五百余里之外有……曜川、金川、东嘉梁、西嘉梁十三部落。”可知，嘉梁与金川相近，大致在今丹巴、小金、宝兴一带。徐中舒先生在《论巴蜀文化》一书（155页）中说：“《唐书·地理志》雅州下都督府领县十六，其中就有一县名为嘉良，而羁縻州中又有东嘉梁、西嘉梁二州，是唐代的嘉戎中，既有汉人的嘉良县，又有未同于汉人的东西嘉梁二州。”由此可知，东西嘉梁为没有同化于汉人的少数民族，这部分嘉良夷唐以后逐渐被藏族同化，构成今嘉戎藏族的一部分。因

① 《旧唐书》卷197《东女国传》。

此，我们不能笼统地说“嘉戎即隋唐之嘉良”。因为隋唐之嘉良一部分汉化，不属于今日之嘉戎。另一方面，今之嘉戎藏族是古代藏族同化许多古羌部的后裔，非仅嘉良一支。

（2）除嘉良夷之外，唐代西山还有东女国、哥邻国等古羌部“皆散居山川”①。其中东女国还是一个比较大的古羌人部落群体或地方政权。

《旧唐书》卷197《东女国传》载：“东女国，西羌之别种，以西海中复有女国，故称东女焉，俗以女为王，东与茂州党项接，东南与雅州接界。”这正是嘉戎地区。如此，我们至少可以肯定古代东女国的范围也包括今嘉戎地区，但其中心不在嘉戎。因为史载“其王所居名康延川，中有弱水南流”②。“康延川”即今昌都一带，“弱水”即澜沧江或怒江。由此分析，东女国实包括今阿坝茂汶以西，甘孜州巴塘、理塘（古白狼故地）以北，范围十分广大。

嘉戎地区既属于东女国范围，必有东女国之古文化踪迹可寻。东女国文化最突出的特点之一莫过于以女性为中心和女人崇拜的社会制度。正如《旧唐书·东女国传》③云：“俗以女为王”，“有女官，曰‘高霸’，评议国事，在外官僚，并男夫为之，其王侍女数百人，五日一听政，女王若死，国中多敛金钱，动至数万。更于王族求令女二人而立之，大者为王，其次为小王，若大王死，即小王嗣位，或姑死而妇继，无有篡夺。”“俗重妇人而轻丈夫”，可知其社会以女性为主，女人有崇高的地位。今嘉戎普遍以男性为主，家长多是父亲，过去十八代土司，大多也是男性当政，然而嘉戎藏民对木尔多神山的无限崇拜颇值一议。

木尔多或斯巴嘉尔木之“嘉尔木”即后妃、女王或神妃之意。有“木”（mo）者必是女性，“斯巴”即世间、生、存在、

① 《旧唐书》卷197《东女国传》。

② 《旧唐书》卷197《东女国传》。

③ 《旧唐书》卷197《东女国传》。

统治者之意。“斯巴嘉尔木”即众生之女王，由此得名“嘉尔木欧曲”（rgyal mo dngul chu，大渡河）即女王银河、“嘉尔木戎巴”即女王河谷，简称“嘉戎”。迄今嘉戎地区的男女藏民每年至少朝拜一次名为“女王”之神山，而且往往穿着节日盛装，带酒、带肉，在山上饮酒欢歌，烧香磕头，甚至平时在家中过节饮酒先敬木尔多山神。吃馍馍也先取一小块敬木尔多山神。联系丹巴县巴底一带流行吃馍馍时男人吃月亮馍馍，女人吃太阳馍馍的风俗，可以想到古代嘉戎地区也存在过以女性为中心，或以女为王的女人崇拜时代。“嘉尔木”（rgyal mo）之称也许就是唐代藏族对“东女国”的称呼，否则为什么迄今无人对“嘉尔木”的最早含义及其所指作出解释呢？吐蕃征服东女国并占领嘉戎地区后，依据苯教和藏传佛教的教义，使这个神山也有了新的宗教意义，但其名称却保留了下来。

东女国服饰尚黑，“其王服青毛绫裙。……上披青袍”①。丹巴藏民服饰也尚青色，男穿黑毪子（用牦牛的毛制成），女人也多喜穿黑布长袍。当我们问他们为什么喜欢黑色时，他们说因为木尔多山神也穿黑衣，戴黑帽，穿黑靴。原来他们是为纪念木尔多“女王”神而尚黑饰。东女国“冬则羔裘，饰以汶锦”②。与今嘉戎藏族相比较，亦无不合。东女国“其所居，皆起重层，王至九层，国人至六层”。于今嘉戎藏族亦居多层碉房，少数也有六层、九层的。东女国“其居丧，服饰不改，为父母则三年不栉沐。”今嘉戎亦犹然。

（3）哥邻国为“西山八国”中的一大古羌部落群体，名列八国之首。李绍明考证今嘉戎部分藏族自称“格如”或“噶如”（ka ru 或 ka ra），“即哥邻之对音”③，颇有道理。但他又说：“此一部落（指哥邻）实为隋之嘉良夷。”似乎欠妥。

以我们之见，“哥邻”即羌族史诗《羌戈大战》中的“戈”

① 《旧唐书》卷197《东女国传》。

② 《旧唐书》卷197《东女国传》。

③ 《唐代西山诸羌考略》，载《四川大学学报》1980年第1期。

人，按《羌戈大战》记载，“戈”为一大族，居岩洞，今茂汶一带大量石棺葬被当地羌人称作是戈人坟，古代四川及丹巴等嘉戎地区多处发现石棺葬，嘉戎藏族桑梓候（阿坝州政协副主席）称：嘉戎最古居民为戈人，按唐代哥邻王也居今阿坝州理县中部薛城一带，现在这个地区的藏人还自称“哥邻”，而且自称为哥邻的藏人同样存在于汶川、理县、马尔康、小金、金川、壤塘、甘孜州的丹巴，以及雅安地区的宝兴诸县境内。[①] 如此看来，几乎所有嘉戎地区都有自称“哥邻”的人。显然，“哥邻”古为大族。“哥邻”之“邻”犹如藏籍中的“霍尔岭”（Hor gling）、“瞻岭”（Vboam gling）等之“岭”一样，并无特殊意义。因此，哥邻国的真正族称应是“哥”。“哥”与“戈”（ko 或 ka）、“格”（羌族自称“格如”kare）音极为相近，疑是同一个族体的自称在不同时代和地区的不同记音。

“哥邻”被吐蕃征服后称“吐蕃哥末国”[②]，“哥末”即“哥”人之意。“哥”人地区被藏族统治后划入“四大戎”（rong chen bzhi）之一的“嘉尔木擦瓦戎”，简称“嘉戎”，并把居住在嘉戎地区的藏族称为“嘉戎娃”，这是他称。“哥”人被藏族同化后，仍保留其族名“哥”变音为“格”（ka），加上藏语“嘉戎”之“戎”，自称为“格戎”，这个名称实为古代“哥邻”或“戈”人语与藏语结合的名称，名称本身也真实地反映了古代藏族与“哥”或“戈”人的融合事实。

“戈”人从事农业生产，善于治水，居石洞，葬用无底石棺。[③] 今东至岷江流域，西到大渡河流域的广大地区发现的大量石棺葬就是古代“哥”或“戈”人生活的见证（我们调查了解到，小金纳月山、丹巴革什扎、巴底、中路、金川等地均有石棺葬出土，但未正式发掘）。“哥”或“戈”人被藏族同化后自称

---

① 《羌族史》第 175 页，四川民族出版社 1985 年。

② 唐杨谭：《兵部奏剑南节度破西山露本》，《全唐文》卷 377。

③ 冉光荣、李绍明等：《羌族史》第 209 ~ 210 页，四川民族出版社 1985 年；《氐与羌》，上海人民出版社 1985 年。

“格戎”（ka run），他称嘉戎，久而久之，有些地方的“哥”人也自称嘉戎。今马尔康的木尔宗、金川的观音桥、丹巴的革什扎、道孚的城关和瓦日、炉霍的仁达、新龙的下占区等地发现的尔龚语（rgu），即李绍明所说“与‘哥邻’语相近”[①] 的语言，可能与古代“哥”或“戈”族的语言有关。

尔龚语又称道孚语。[②] 除嘉戎地区马尔康的木尔宗、金川县的观音桥、丹巴的革什扎（有人把巴旺话也纳入尔龚语，据我们调查巴旺话与四土话相通，属于嘉戎语）、道孚的城关和瓦日之外，新龙、炉霍还有少数操尔龚语的人。这些夹杂在藏语中的零星羌语支语言的插花语，无疑是被藏族同化、融合的某一支古氐羌语的残留。它们仅保留在某些村落和山沟之中。

1985 年，我们在实地调查时记录了嘉戎四土话、马尔康木尔宗话、达维话、小金话、丹巴革什扎话、康巴话各 90 个单词，其中马尔康木尔宗与丹巴革什扎的语言最接近。在 90 个单词中有 58 个读音基本相同；马尔康达维与丹巴革什扎有 37 个单词的读音基本相同；四土话与丹巴革什扎的话有 33 个单词读音基本相同；四土话与马尔康木尔宗的话也有 34 个单词读音基本相同；康巴话与丹巴革什扎话比较，有 24 个单词读音相同。

从这 90 个单词的记录比较来看，尔龚语（包括革什扎和木尔宗两地话）与藏语的差别已超出藏语方言之间的差别。据语言学家调查，尔龚语与羌语比较同源词占 26.1%，而羌语与藏语比较同源词占 11%。[③] 同源词多少是确定宗属语言远近的一个重要的依据。从上述的比较情况来看，尔龚语显然同羌语比较接近。

与尔龚语同属于羌语支的语言还有木雅语、史兴语、贵琼语、扎巴语、普米语等。其中木雅人和普米族的来源与先秦时期

① 孙宏开：《川西民族走廊地区的语言》，载《西南民族研究》，四川民族出版社 1983 年。

② 载《monu-merta Serica》Vol. xxix，1970～1971。

③ 《六江流域的民族语言及其系属分类》一文。

的牦牛羌有较密切的关系。以此分析，这些零星夹杂在藏语支与彝语支之间的操羌语支语言的群体，历史上具有同源异流的关系。即他们同出自从甘青地区南迁的牦牛羌，以后分散各地，彼此隔绝各自发展，形成了许多支系集团。唐代载于史籍的“哥邻”羌，当是其中的一支。唐以后，哥邻羌逐渐丧失自己的民族特征而融合于藏族之中，但其语言还未完全被同化，保留了一定的原貌，这就是尔龚语。

三、藏族东迁嘉戎地区与藏羌融合

关于唐代及其以后，藏族进入嘉戎地区，既有史书明载，又有当地传说为证。

史载大历十四年，“吐蕃合南蛮之众号二十万，三道冠茂州，扶、文、黎、雅等州，连陷郡邑”①。

又载唐“上元元年后，河西，陇石州县，皆陷吐蕃，赞普更欲图蜀川，累急攻维州，不下，乃以妇人嫁维州门者。二十年中，生二子。及蕃兵攻城，二子内应，城遂陷。吐蕃得之，号无忧城。累入兵冠扰西川”②。

自此，吐蕃占领西川的松州、茂州、维州以及附属的羁縻州，少则数十年，多则百余年。而且，吐蕃每攻下一地便派军驻守，少则数千，多则数万。吐蕃王朝崩溃后，驻守各地的这些吐蕃军队，有很大一部分变成了《安多政教史》中所说的“呷玛罗”（ka ma log）部，即“没有赞普命令不得返回的人”。

唐代吐蕃强盛时期，其势力曾东达今松潘、茂汶等地，嘉戎地区当时基本上处在吐蕃的统治之下，而且是吐蕃政治、经济、军事等重要基地之一。因此，必然有大批吐蕃人迁居此地，其中

---

① 《旧唐书》卷12，本纪第十二。

② 《旧唐书》卷41，志第二十一。

包括“出师必发豪室，皆以奴从，平居散处耕牧”的吐蕃大批军队。吐蕃王朝灭亡后，原吐蕃军队中的贵族将领们四分五裂，分割一方，变成了世系领主和地方土官。现在嘉戎地区的许多土司自称其祖先来自西藏或自称是吐蕃军队的后裔就是最好的印证。

原载《西藏研究》，1988 年第 2 期

论古代羌人与藏族的历史渊源关系

关于藏族的来源，历来有着各种不同的见解。其中，藏族同古羌人的某些支系存在着渊源关系的看法，在学术界较为流行。持这种看法的主要依据之一是宋代欧阳修在《新唐书·吐蕃传》中的一段话：

吐蕃本西羌属，盖百有五十种，散处河、湟、江、岷间；有发羌、唐旄等，然未始与中国通。居析支水西。祖曰鹘提勃悉野，健武多智，稍并诸羌，据其地。“蕃”（藏族的自称——引者）“发”声近，故其子孙曰“吐蕃”而姓“勃窣野”。

此说认为藏族发源于古代羌人的发羌支系。其后，我国不少学者翕然赞同藏族源于“发羌”之说。

以顾颉刚先生为例，他在其《从古籍中探索我国的西部民族——羌族》一文中，把散见于我国历代各史书中有关古羌人的资料搜集殆遍，爬梳钩稽，索隐探微，系统地阐述了古羌人的来龙去脉。其中有关古羌人与藏族的关系，他引用了姚薇元《藏族考源》中的一段考证，现转引如下：

《新唐书·吐蕃传》谓发羌并诸羌，据其地。"蕃"、"发"声近，故其子孙曰"吐蕃"。按"发"、"蕃"双声字，古可通转。今藏人自称其族为"博特"（Bod）。古无轻唇音，凡轻唇之者，古读皆为重唇。"发"，古读为"拨"。《诗》："鱣鲔发发"，《释文》："发、补未反"，"一曰之觱发"，《说文》作"泮泼"，故发羌之"发"古音读"拨"，正 Bod 之对音也。至吐蕃之"吐"，藏语读 teu，含有崇高之义，实即汉语"大"字；今沪语犹读"大"如"吐"。《唐书》所谓"吐蕃"即"大发"（Great Bod）之异译也。盖此处在汉仅为诸羌中之一部落，故以"发羌"之名闻于中国。至唐时，已统一诸羌而建一大国，声势之盛不在唐下，唐对之称"大唐"，彼对唐亦自尊为"大发"。唐人书作'吐蕃'，亦犹汉称荤粥为"匈奴"，魏呼柔然为"蠕蠕"之意耳。唐穆宗长庆元年（公元 821）与吐蕃所立《会盟碑》文，称吐蕃正作"大蕃"，可为明证。

要言之，今之藏族即古之羌人，部落繁多。约当东晋时，其中一部名"发"羌者统一诸部建立大国，诸羌因皆号发族，而对异族则称"大发"（Teu Bod）。《唐书》之"吐蕃"，蒙古语之"士伯特"，阿拉伯语之"Tubbot"，英语之"Tibet"，皆"大发"（古读"杜拨"）一名之译音或转呼也。[①]

顾先生认为姚的这一段说明是最近情理也是最合事实的解释。他本人也明确地指出"吐蕃"（唐代藏族的名称）是羌人在西陲建立的大国。

顾、姚二前辈的见解很明显，认为羌即是藏，或"今之藏族即古之羌人"。对此笔者不揣冒昧，略述几点管见。

---

① 《边政公论》第 3 卷第 1 期，1944 年 1 月出版。

一

无论是《新唐书·吐蕃传》，还是顾、姚二先生的见解，都认为藏族发源于古羌人的一支——“发羌”。那么“发羌”究竟与藏族的来源有多大的关系呢?

“发羌”这个名称（可能是古羌人中的一个大部落之名）主要出现在《后汉书·西羌传》中，而且前后出现过三次：

第一次出现是在汉和帝刘肇永元十三年（公元101年）。护羌校尉周鲔与金城太守后霸，率领三万人马与迷唐羌人一部首领作战，其结果：

迷唐遂弱，其种众不满千人，远逾赐支河首，依发羌居。

迷唐被打败后，投靠发羌，说明当时的发羌是一个比较大的部落，而且早已居住在“远逾赐支河首”才能到达的地方。按赐支即析支，地方邻近黄河的发源处，“远逾赐支河首”，已过了黄河源头，当在今青海的果洛和玉树一带。

第二次出现是在隃麋相曹凤上书提及周鲔破羌后的形势时说：

（迷唐）今者衰困，党援不沮，亲属离叛，余胜兵不过数百，忙逃栖窜，远依发羌。

这一次和上一次，实际说的都是一回事，即迷唐远依发羌。

第三次出现在全文最后：

自爰剑后，子孙支分凡百五十种。其九种在赐支河首以西，及存蜀、汉徼北，前史不载口数。……发羌、唐旄等绝远，未尝

往来，牦牛、白马羌在蜀、汉，其种别名号，皆不可纪知也。

这里再次提到"发羌"在赐支河首以西。同时指出"发羌"是爰剑之后。我们知道爰剑是史书记载中最早的居今青海境内的羌人领袖。那么爰剑之后——发羌在什么时候，因什么原因迁居黄河源头以西的广大草原上去的呢？据《后汉书·西羌传》称：至爰剑曾孙忍时，秦献公（前384～362年）初立，欲复穆公之迹，兵临渭首，灭狄豲戎。忍季父卬畏秦之威，将其种人附落而南，出赐支河曲西数千里，与众羌绝远，不复交通。其后子孙分别，各自为种，任随所之。

这里明确地讲了"出赐支河曲西数千里"，当在今青海的西部甚至达到西藏的东北一带，而且说明了这部分羌人之所以西迁是因为受到秦国武力的威胁。西迁的时间是秦献公时代，即公元前384～362年，从那时到公元101年迷唐"依发羌居"，历经四五百年。这说明"发羌"居唐古拉山脉一带为时已久，必然有很大的发展，势力渐增。所以，后来又有些羌人部落西渡黄河向它投靠。

至于"发羌"部落到达西藏及青海西部后的发展或分支情况，史书中没有确切的答案。原因是"未尝往来"、"与众羌绝远，不复交通"。因此，我们只好通过推理来分析。

据上所述，"发羌"迁居西藏境内的时间很早，即公元前384年到386年的秦献公时代。而藏族吐蕃时代的第一代赞普聂赤赞普，据考证"是在松赞干布出生前731年的火兔或木鼠年为王，即藏历饶迥（Rab byung）前，佛灭后429年木鼠年（西汉武帝刘彻元狩六年），即公元117年被拥立为赞普"的[①]。二者之间相差五百多年。这五百年中"发羌"部落不可能一直居住在藏北地区，他们在逐水草而居的游牧过程中有可能向西迁或

① 东嘎·洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》，郭冠忠、王玉平译，中国社会科学院民族研究所民族学研究室印。

向南迁。由于西藏南部的气候温暖，物产和水草也较丰富，向南迁的可能性较大。从考古发掘的情况看，1974 年 11 月至 1975 年 2 月，先后在西藏南部的林芝县和拉萨市郊的纳金等地发现了新石器时代遗址，据考“这批遗物的主人应同古羌族有关系”①。遗址中发现的石器和陶器有不少与齐家文化近似，这可以说是一个旁证。值得我们注意的是，这两次考古发现的地点，林芝在尼洋河岸，拉萨在拉萨河畔，这两条河均由北向南注入雅鲁藏布江。这对藏北地区的古羌人南迁提供了有利的水路。而雅鲁藏布江是藏族祖先的重要发祥地，因此古羌人既然来到雅鲁藏布江流域，就不可能不与当地的藏族先民发生联系。

藏族自称其祖先起源于雅鲁藏布江的雅隆河谷。正如《敦煌本吐蕃历史文书》赞普世系表中记载：

天神自天空降世，于天空降神处之上方，有天父六君之子，三兄三弟，连同墀·顿祉共为七人。墀·顿祉之子即墀·聂墀赞普（即吐蕃第一代赞普聂赤赞普）也。来作雅隆大地之主，降临雅隆地方。②

至今耸立在拉萨大昭寺门前的《唐蕃会盟碑》（立于公元 823 年）中称，藏族的始祖名鹘提悉补野。

圣神赞普鹘提悉补野自天地浑成，入主人间，为大蕃之首领。于雪山高耸之中央，大河奔流之源头，高国洁地，以天神而为人主，伟烈丰功，建万世不拔之基业焉。③

汉文史书《新唐书·吐蕃传》中也称：……有发羌、唐旄等，然未始与中国通。居析支水西。祖曰鹘提勃悉野，健武多智，稍并诸羌，据其地。

从以上汉藏两种文字记载来看，藏族自认的祖先发祥地和“发羌”所居地非常接近，藏族自称的祖先“鹘提悉补野”和发

---

① 王恒杰：《西藏自治区林芝县发现的新石器时代遗址》，载《考古》1975 年第 5 期。

② 转引自王尧编著：《吐蕃金石录》，文物出版社 1982 年。

③ 转引自王尧编著：《吐蕃金石录》，文物出版社 1982 年。

羌的祖先名称“鹘提勃悉野”（勃悉据考当是悉勃之误）基本吻合。因此，把汉文史书上记载的“发羌”看成是与藏族的族源有一定关系的古羌人部落，是可信而合理的。但以此断定“发羌”是藏族的惟一祖先，那就失之于偏颇了。因为古代活动在藏族地区的古羌人绝不仅“发羌”一支。

二

从汉藏两种文字的记载来看，藏族的先民很早以来就和许多古羌人部落交错杂居，共同繁衍生息在青藏高原上。下面首先介绍隋唐时期出现于史书上的古羌人部落。

1. **苏毗** 藏语称“森波”或“孙波”。正如《新唐书·苏毗传》（卷221下）所云。“号孙波”据《敦煌本吐蕃历史文书》传记篇记载：苏毗部落早在吐蕃始祖赞普鹘提悉补野时代，就居住在吐蕃周围。到了松赞干布的祖父达布聂西时代，苏毗与吐蕃东西为邻，南北对峙，来往频繁。而且所据地域甚阔。按王忠先生考证，“苏毗最强盛时之地域在今新疆维吾尔自治区之南，西接印度，东北伸入青海玉树藏族自治州一带”①，几乎包括了藏族的大部分地区。

2. **羊同** 有大小羊同之分，是以游牧为业的一支古代羌人部落。《唐会要·大羊同国条》（卷99）说：“大羊同，东接吐蕃，西接羊同，北直于阗，东西千里，胜兵八九万，辫发毡裘，畜牧为业。……贞观五年十二月，朝贡使至。十五年，闻中国威仪之盛，乃遣使朝贡。”可见羊同也是与藏族邻居的青藏高原上较古老的羌人部落。

3. **党项羌** 据《新唐书·党项传》（卷221上）说：“其地古析支也，东距松州，西叶让（即突厥），南春桑、迷桑等羌，

① 王忠：《新唐书吐蕃传笺证》，科学出版社。

北吐谷浑。处山谷崎岖，大抵三千里。”同传附白兰羌云：“又有白兰羌，吐蕃谓之丁零，左属党项，右与多弥接。胜兵万人，勇战斗，善作兵，俗与党项同。”

党项、白兰、多弥三部于公元7世纪被吐蕃兼并后，更号为“弭乐”（me ňag），成为藏族的一部分。

4. **附国** 分布在横断山区，也是古羌人的一支，据称居民有两万多户。《隋书·附国传》云：“附国隋时通焉，在蜀郡西北两千余里，即汉之西南夷也，有嘉良夷，即其东部所居种姓。”按附国为“汉之西南夷”，说明其居住高原也为时已久。又《隋书·附国传》说：“嘉良有水，阔六七十丈，附国有水，阔百余丈，并南流。”据历来很多学者考证，“阔六七十丈”、“阔百丈”的水是指金沙江与雅隆江。那么“附国”当在金沙江流域，“嘉良夷”当在雅隆江流域。具体地讲，“附国”包括今西藏昌都地区的一部分和四川甘孜藏区的大部，“嘉良夷”在今道孚、丹巴及大小金川一带。

5. **西山诸羌** 另外，今天地处川、滇、藏之间的康藏高原，隋唐时称为西山。这里有很多大小不等的羌人部落，习惯上称为西山诸羌。其中“西山八国”出现较早。所谓“八国”即哥邻国、逋祖国、南水国、弱水国、悉董国、清远国、咄坝国、白狗国。这里所谓“国”，仅仅是指因共同生活把一些人聚拢来的集体，实际上就是部落。

值得我们注意的是，在藏族的传说中，上述地区，即今川西北、滇西、藏东一带有六个原始部落，他们是色（Se）、哲（Sbra）、董（Ldon）、东（Ston）、珠（bru）、戈（Lga）。其中“东”（Ston），古藏语应读作两个音节，即“悉东”，与汉文史书中记载的“西山八国”之一的吐蕃“悉董国”相同。《旧唐书·中宗纪》中有一个吐蕃大臣名“悉董热”，同书《吐蕃传》中也有吐蕃将领名“尚悉董星”的。同书《东女国》一章里也记载，哥邻国王也姓董。在《旧唐书·地理志》中也多次提到生羌酋长有姓董的。《天下郡国利病书》引《方舆》也说：“威州

保霸蛮者……酋董氏世有其地。”“董”（Ston）为藏族传说中介于汉地和藏地之间的“六族”（bod、kyi、mi、bu、gdun、drug）之一。据喇嘛桑结旬增（bla ma sans rgyas bstan jin）说：藏族有名的格萨尔王就是出自董族的人。居住在“多康六岗”的塞莫岗（zal mo sgan）①，即今川西甘孜藏区的石渠、邓柯、德格、白玉一带，古为藏族“林”（gling）国之地。这些地方与汉文史籍记载的“西山八国”的分布基本吻合，这说明吐蕃统一青藏高原以前，整个高原上居住着许多与藏族有密切渊源关系而又各有不同种姓的古羌人。

6. 白狼羌和牦牛羌 除上面所述的隋唐时期的古羌人之外，早在两汉时期，青藏高原的东部还有“白狼羌”和“牦牛羌”。据《后汉书·西羌传》说，牦毛羌是古青海一带羌人首领爰剑之后，于秦献公（公元前384～362年）时代，“畏秦之威”“附落而南”。史称“牦牛种越巂羌是也”。据吐蕃史书载：吐蕃第一代赞普是从天上降到人间为人主，“做了六牦牛部的王”。范文澜认为“六牦牛部”当即在越巂一带游牧的羌族部落。但又说“六牦牛部不知何时进入西藏”②，史书中也没有明确的答案。近年来我国西南地区从川西北的岷江流域起，西至西藏昌都一带，沿横断山区发现了一批连成一片的石棺葬，其时代大致从春秋战国到秦汉为止。目前多数学者认为这种文化的创造者是古氐羌人。这些古氐羌人大约从春秋战国时就从甘、青一带南下，沿横断山区的各条江河向南、向西迁徙。如果这种看法正确，那么“六牦牛部”进入西藏当是春秋战国到秦汉之际。迁徙路线为：甘、青→阿坝茂汶→雅安宝兴→汉源→石棉→木里→沿雅隆江而上→雅江→甘孜→石渠→进入金沙江流域→沿金沙江而下→白玉→巴塘→德钦（云南）→进入澜沧江流域→沿江而上→芒康（西藏）→向西经察隅进入雅鲁藏布江流域。上述地区均有石棺

---

① 中国社会科学院民族研究所民族学研究室：《夏尔巴人资料汇编》，1979年。

② 《中国通史简编》修订本，第三编第二册。

葬出土。

由此可见，藏族的祖先并非仅同古羌人某一支发生关系。从春秋战国到隋唐，藏族的先民同许多古氐羌系统的部落或民族发生了密切的关系。因此，把藏族的族源仅归于“发羌”一支是不对的。

三

不过，我们不得不承认，藏族的形成同古羌族人在青藏高原上的广泛活动有着不可分割的历史渊源关系。这一点不仅为历史文献资料所证实，而且可以从民族学、考古学、语言学和体质人类学几方面的材料中得到佐证，下面分别从这四个方面进行比较。

（一）民族学资料提供的佐证

1. 古羌人有戴羊角的习俗。这种奇特的装饰后来成为羌人的一种标志，进而又演变为崇拜物。因此，华夏族造了一个近似戴羊角形的甲骨文字“𢎘”，作为羌人的族称。《旧唐书·吐蕃传》说：吐蕃“多事羱羝之神。”《新唐书·吐蕃传》也说：“其俗重鬼右巫，事羱羝为大神”，这里“羱”是大角的羊，“羝”是牡羊。可见藏族早在1000多年前就重视大角的牡羊，并尊大角羊为神。至今藏族仍保留着这种习惯。人们往往把大角羊头或羊角供奉在屋顶，过新年时供果上也需放羊头，以兆生产丰收。

2. 西夏是党项羌所建之国。西夏虽奉佛教为国教，但是民间广泛流行巫术。《辽史·西夏传》就提到，西夏病者不用医药，而召巫者送鬼。而且有笃信饥鬼，尚诅咒的风俗。这同《新唐书·吐蕃传》中所说，吐蕃“其俗重鬼右巫”、“习咒诅”等相同。据有的学者考证：“西夏人……勤事鬼神巫卜之风，与

吐蕃崇奉巫术敬神鬼的苯教似有共同之处。"[①] 西夏文的"巫"字读音 pia 与藏族的古代宗教——"苯"（Bon）音相近。

3. 古羌人以猕猴为其祖先。《北史·党项传》云："党项羌……其种有宕昌、白狼，皆自称猕猴种。"

藏族的史籍中也记载着"猕猴变人"的传说。其大意是说：很早以前，一个观音菩萨化身的猕猴和一个山妖结婚生下六个子女。这些生下的猴除没有尾巴外和其他猴子一样。它们的后裔由于吃青稞等食物逐渐脱毛，失去野性，并不断发展繁衍，变成了藏族的祖先。现在西藏山南的泽当附近，有座名为贡布日的山，山上有许多崖洞，相传这些洞就是猕猴们居住的地方。"泽当"这个地名也是因猕猴在那里游憩而得名。可见藏族也自称是猕猴之后。与古羌人相同。

4. 古羌人行火葬。《吕氏春秋·义赏篇》说："氐羌之民，其虏也，不忧其系累，而忧其死不焚也。"在古代氐羌活动中心地区的甘肃、青海省的考古发掘中，曾发现火葬墓。甘肃临洮寺洼山发现的火葬墓，即与氐羌族有关。[②] 今日藏族也有火葬的习惯。

5. 古羌人有尚白、崇白之俗。北宋杨仁（976～1030 年）在《谈苑》里说："羌人……以心顺为心白人，以心逆为心黑人。"《明史·四川土司茂州卫》条说："其俗以白为善，以黑为恶。"《四川少数民族》[③] 一书介绍羌族说："羌族崇拜的神多达三十几种，这些神都是以白石为代表，供奉在山上、屋顶、庙宇"。藏族也以白为洁，对知心的朋友敬献洁白的哈达。而且早在唐代藏族"俗重战死，战死者其墓周回白土泥之。"（见《册府元龟》）同羌人一样，今藏族也有供白石于屋顶之俗，许多地方的藏族喜用白灰涂墙，其中包含着宗教意义。

---

① 黄振华：《略述吐蕃文化对西夏的影响》第 316 页，见《西夏研究论集》，宁夏人民出版社 1983 年。

② 夏鼐：《临洮寺洼山发掘记》，载《考古学论文集》，科学出版社 1961 年。

③ 四川省民族研究所编，四川民族出版社 1982 年。

6. 从考古材料来看，古羌人除行火葬之外，尚使用石棺葬。[①] 据《新唐书·吐蕃传》记载："其死葬为冢。"《通典》谓："其墓正方，累石为之，状如平头屋。"[②] 另外据藏族苯教经典《十万白龙》和《色尔尼》等记载，早期的苯教徒死后要举行一系列仪式和礼仪，其中重要的一项就是以"石片为棺"。可见石棺葬原是古羌人和藏族先民共同的一种古老的埋葬方法。

7. 许慎《说文解字》释"羌"为："西戎牧羊人也。"《后汉书·西羌传》云：羌人"所居无常，依随水草，地少五谷，以产牧为业。"这就是居住在青海一带的古羌人的职业。同样，唐代的吐蕃"其人或随畜牧而不常厥居"（《旧唐书·吐蕃传》）。《新唐书·吐蕃传》也说："其畜牧，逐水草无常所。"

8. 古羌人"女耻其状，被发复面，羌人因以为俗"（《后汉书·西羌传》）。《新唐书·吐蕃传》：吐蕃"以赭涂面为好。妇人辮发而萦之。"今日的藏族，尤其藏族牧民都有"被发左衽"之俗。《礼记·王制》说："西方曰戎，被发衣皮"，今日多数藏族牧民都保持了这种特色。

9. 在婚姻家庭方面，古羌人"父没则妻后母，兄亡则纳厘嫂"（《后汉书·西羌传》），又《北史·宕昌羌传》载："父子伯叔兄弟死者，即以继母、世叔母及嫂、弟妇等为妾。"1980 年笔者回故乡——四川省甘孜藏族自治州，进行实地调查时，发现不少地方至今保留着娶兄弟妇的规例，即哥哥死或出家或离家不回，弟弟娶兄嫂。汉语称"转房"。

10. 据《后汉书·西羌传》记载，古羌人有自己独特的命名方式，即儿子的名字必有一字与父名相同。如滇良→滇吾→东吾东号。唐代云南的"南诏"也有相同的命名方式，如细奴罗→罗盛→盛罗皮→皮罗阁→阁罗风。唐代的吐蕃也有类似的命名方式，如聂赤赞普→木赤赞普→丁赤赞普→索赤赞普→德赤赞普→

---

① 沈仲常、李复华：《关于"石棺葬文化"的几个问题》，载《中国考古学会第一次年会论文集》，文物出版社 1979 年。

② 转引自王忠：《新唐书吐蕃传笺证》，科学出版社 1958 年。

赤柏赞普。

（二）语言材料提供的佐证

从语言材料来看，古羌人的语言同藏语也有相近之处。《后汉书·西南夷传》中留下了三首“白狼羌”的乐章，这就是著名的白狼歌。由于这个歌词的每句话每个词都有古汉语的记音，所以成为今天研究古羌语的宝贵资料。近有不少著名语言学者研究《白狼歌》①，认为其基本词汇和语音方面同今日的藏缅语族各语言有相同之处，其中与藏语同音同义的词也不少。如：

白狼语	汉义	汉语上古音	藏语
粗	盐	tshag 平	$tsha^{53}$
补	父	pag 上	pa^{53} pa^{53}
莫	不	mag 去	ma^{13}
唐	见	dang 平	thon
留	来	ljagw 平	$jong^{13}$
毗	赐	bjid 平	bin^{35}（巴塘）

还有多、肉、飞、长、处、出、心、食、山、家等十个同源词，恕不在此一一列举。从语音上看，白狼语有辅音韵尾，分鼻音韵尾和塞音韵尾两套。古代的藏语也有丰富的辅音韵尾，现代藏语三大方言中也都基本保留了鼻音韵尾和塞音韵尾。有的方言更多。白狼语语法结构与藏语基本相同。

（三）考古材料提供的佐证

解放后藏区的考古发现，也越来越证明藏族与古羌人有密切

① 马学良、戴庆夏：《“白狼歌”研究》，第十五届国际汉藏语言学会议论文，中央民族学院 1982 年印。

的历史渊源关系。如西藏昌都卡若遗址出土的一种打制的有肩石斧[①]，在甘肃兰州下河清马厂类型遗址、永靖大何庄、秦魏家齐家文化遗址、甘肃山丹四坝滩“四坝式”遗址以及洮河流域寺洼文化遗址、玉门火烧沟墓葬中均有出土。[②] 显然，这种器物与甘、青地区的古羌人有联系。据报告这种器物在四川的雅安也有出土。[③] 说明这种器物很有可能是从甘、青地区沿横断山区的东南下到云南（福贡也有发现），然后传到西藏地区。但从年代来看，应当是甘、青原始文化（五六千年前）→西藏昌都卡若文化（四五千年前）→川、滇新石器文化（三千多年前）这样的顺序。

西藏昌都卡若遗址中还发现了粟。[④] 我们知道，粟是我国黄河流域古代遗址中最常见的一种农作物。在马家窑文化和齐家文化的遗存中也都普遍发现有粟等作物。有的学者认为粟应是马家窑文化和齐家文化居民们的一种主要粮食。[⑤] 而创造这两种文化的居民又被认为主要是羌族。[⑥] 因此，卡若文化的居民无疑与古羌族有某种关系。同样，西藏林芝发现的“石制工具中像打制的盘状器、敲砸器和磨制的刀、凿等，在甘肃、青海一带齐家文化遗址中都是比较常见的器物。而陶器的质料、纹饰和器形也都和齐家文化近似”[⑦]。苏秉琦、殷玮璋在《关于考古学文化的区系类型问题》[⑧] 一文中认为：西藏昌都卡若遗址，林芝、墨脱等

---

① 西藏自治区文物管理委员会：《西藏昌都卡若遗址试掘简报》，载《文物》1979 年第 9 期。

② 童恩正：《近年来中国西南民族地区战国秦汉时代的考古发现及其研究》，载《考古学报》1980 年第 4 期。

③ 魏达议：《雅安石器调查记》，载《文物参考资料》1958 年第 1 期。

④ 西藏自治区文物管理委员会：《西藏昌都卡若遗址试掘简报》，载《文物》1979 年第 9 期。

⑤ 端居：《齐家文化是马家窑文化的继续和发展》，载《考古》1976 年第 6 期。

⑥ 严文明：《甘肃彩陶的源流》，载《文物》1978 年第 10 期。

⑦ 王恒杰：《西藏自治区林芝县发现的新器石时代遗址》，载《考古》1975 年第 5 期。

⑧ 见《文物》1981 年第 5 期。

文化面貌虽然各有特色，但都跟陇东古文化有接近的因素。这些都为我们关于藏族与古羌人存在着某种族属上的渊源关系的论说，提供了实物方面的佐证。

（四）体质材料提供的佐证

据测量①，藏族体质的主要特征有：身材中等；肤色较深，为黄褐色；发型多为直发；眼色一般呈褐色，眼裂较宽，眼裂倾斜度外角略高于内角；具有蒙古褶；额倾斜度多直立，男性略较倾斜；眉脊微显；面宽中等，属中面型，女性稍阔些；鼻根高度介于低中等之间，女性偏低；鼻梁直，而鼻尖鼻基略向上翘，鼻孔大多为卵圆型，鼻型属中鼻型；唇厚中等，但大多为凸唇；头型属中头型。根据以上的体质特征来看，藏族同古羌人及汉族的祖先一样，都属于蒙古人种。1975 年中国科学院青藏高原综合考察队在西藏东部林芝地区发现藏族第一个人类头骨，经有关专家鉴定，这个头骨属于蒙古人种。因此，“藏族源于印度释迦王系”的传统说法是不可信的。因为印度人属于雅利安人种。而古羌人则同藏族一样，属于典型的蒙古人种。

现在国际上人类学家越来越重视利用基因遗传的研究来说明人类群体间的亲缘关系。根据近年来遗传距离的初步研究结果表明，藏族与蒙古族遗传距离最近（0.0104），与哈萨克（0.0140）和汉族（0.0144）的距离也较近。藏族与云南白族的遗传距离也较近（0.0182），而与南方民族如壮族等的遗传距离均较远。② 众所周知，上面提到的汉族、白族等都是与古代羌人有历史渊源关系的民族。同样，他们与藏族也有密切的历史渊源关系。

基于以上各节所述，笔者认为藏族在历史上与古羌人中的某些支系存在着密切的渊源关系。这是无法否认的事实，它得到了

① 夏元敏、吴融酉：《藏族体质形态的初步研究》，载中国人类学会编《中国八个民族体质调查报告》，云南人民出版社 1982 年。

② 袁义达、杜若甫：《中国十七个民族间的遗传距离的初步研究》，载 1983 年《遗传学报》。

文献记载、语言材料、考古发现以及民族学材料几方面的证明。

四

那么，我们能不能因此而推断说“今之藏族即古之羌人”呢？不能。其理由是：第一，从理论上讲，世界上既没有纯粹的种族，也没有纯粹的民族，这是民族发展的基本事实。毛泽东说：“汉族人口多，也是长时期内许多民族混血形成的。”（《论十大关系》）藏族人口虽不多，但分布范围广阔，仅青藏高原面积约240万平方公里，占全国总面积的四分之一。因此，我们很难设想今天的藏族都是古羌人的后裔。王辅仁说得好：“今天分布在西藏自治区和甘肃、青海、四川、云南等省境内的藏族，是在千百年的历史进程中，逐渐形成和发展起来的，是吐蕃和居住在祖国西部边疆的各民族，其中主要是和古代羌人诸部长期交错杂居、相互自然同化、共同发展的结果。”① 就笔者所知，历史上除氐羌族外，突厥族、鲜卑族、蒙古族、纳西族等先后融于藏族的也不少。

第二，根据迄今为止的考古发现证明，青藏高原至少自旧石器时代就有人类居住。仅西藏自治区境内就已发现属于旧石器时代的五个地点，分布在昆仑山脉以南至喜马拉雅山山脉的广阔区域内，平均海拔高度为3500～5200米。这些地点是：定日县的苏热，申扎县的霍尔区。从这些地区采集到石器256件，据考这批石器可能属于旧石器时代的中期和晚期。② 西藏境内细石器文化遗物分布更加广泛，数量也多。在藏北高原的黑河、聂拉木县的亚里、羊圈以及阿里的日土等26处都有发现。这些地区海拔高度在4300～5200米之间，今日均为人烟稀少的地方。从这批

① 王辅仁、索文清：《藏族史要》，四川民族出版社1981年。

② 西藏自治区文管会：《西藏自治区文物工作三十年》，见《文物考古工作三十年》一书，文物出版社1979年。

细石器的材料、类别、制作方法、加工工艺等判断，其年代为中石器时代至新石器时代早期。① 我国著名的考古学家安志敏等人，曾对1976年以后分别在申扎境内的珠洛勒、卢令和双湖境内的玛尼、绥绍拉等五处地点采集的156件细石器进行了研究，指出这批细石器“同黑河、聂拉木以及阿里地区的发现具有共同的性质，证实中石器时代以来具有细石器传统的人类，广泛地活动在西藏高原一带”②。笔者认为，创造这些旧石器和细石器时代文化的人类，应当是青藏高原上的土著居民。尽管文献中没有关于他们的记载，但丰富的考古材料使我们不得不承认他们的存在。把这些几万年前就开始繁衍生息在青藏高原的原始人类都说成是从河湟地区迁去的古羌人，是不符合实际情况的。至少到目前为止，西藏高原旧石器时代以来的人类是否都是古羌人已很难稽考了，因此我们只能说早在古羌人西迁之前藏族地区已有一种土生土长的土著居民。藏族正是在这些土著居民与许多古羌人长期交错杂居，相互自然同化的基础上逐渐形成的。当然，还有其他一些民族被藏族自然同化，但古羌人同藏族先民的自然混合是藏族形成的基础，而且时间也最早。

原载《中山大学学报》，1985年第2期

① 西藏自治区文管会：《西藏自治区文物工作三十年》，见《文物考古工作三十年》一书，文物出版社1979年。

② 安志敏、尹泽生、李炳元：《藏北申扎、双湖的旧石器和细石器》，载《考古》1979年第6期。

拉萨的历史沿革

一、市名的由来

藏族古称拉萨为“惹萨”，在古代汉文典籍中作“逻些”、“逻娑”或“拉撒”等，意为羊土或山羊地。据考，此名源自吐蕃王朝为兴建大昭寺“以山羊背土填湖”的典故。也有人说，古代拉萨地多沼泽，适宜放牧山羊，故名山羊地（即惹萨）。今大昭寺内尚有山羊石像，供人慕拜、凭吊和纪念。

公元7世纪，著名的藏王松赞干布“依照教法护持国政”，在“惹萨”之地建造了几十座佛寺。其中最著名的是为尼泊尔王妃赤尊修建的大昭寺，为汉妃文成公主兴建的小昭寺。因为这两座寺院里分别供奉着由尼泊尔和唐朝带来的释迦牟尼8岁身量相等的“觉卧”不动金刚像和12岁身量相等的“觉卧”释迦像，人们把两尊珍贵的佛像所在地视为“佛所在地”或称作“佛地”，即“拉萨”（LHA—SA），意为佛地或圣地。有时甚至称作“拉丹”，其实际含义与拉萨基本相同，意为“全能的佛”或“佛所在地”。随着建寺造塔，此地香火日盛，来自唐朝、天竺、于阗、克什米尔、婆罗门等地的传教僧人和朝佛香客络绎不绝。从此，昔日的沼泽荒芜之地，变成了男女信徒心中格外向往

的“圣地”。人们心目中的“惹萨”或“逻些”不仅是吐蕃的政治经济文化中心，而且是宗教上的朝圣中心。于是藏语中拉萨之名随之产生，并取代了原名“惹萨”。至少在9世纪，拉萨之名开始明载于史。例如，立于公元806年的噶迥寺（位于拉萨河南岸）石碑载：“圣神赞普先祖松赞之时，始行圆觉正法，建拉萨大昭寺。”又如，公元823年立于大昭寺前的唐蕃会盟碑也有“十月十日，又盟于吐蕃拉萨东哲堆园”的记载。

二、拉萨城的兴建

据考古学家证明，远在新石器时代晚期，拉萨地区就已形成比较稳定的定居点，这就是曲贡村遗址。该遗址位于拉萨市北郊，南距市区仅5公里，主要分布在曲贡村和西藏军区总医院北面的山坡下端。遗址范围东西约150米，南北约30米，总面积近5000平方米。尽管试掘中未发现房屋遗址，但从已发现的窖穴、灰坑，以及出土的双肩石铲、石磨盘等充分表明，这里曾经是从事农业生产的古代拉萨人的重要定居地之一。遗址中出土的陶片和磨制石器、玉器等，说明当时已有专门技术；出土的少量网坠、骨镞以及灰坑中出土的大量兽骨，说明当时已有了一定程度的劳动分工。曲贡村遗址大约处在古代村落的阶段，为后来拉萨城的诞生奠定了一定的基础。

历史步入文字记载的社会后，拉萨一带，包括吉曲河流域的澎波、墨竹工卡、达孜、堆龙、曲水等地，居住着众多的部落，各部落彼此独立，互相征伐，其中苏毗最为著名。苏毗“号孙波”，早在吐蕃始祖赞普鹘提悉补野时代就居住在吉曲河流域，到松赞干布的祖父达布聂西时代，苏毗与吐蕃东西为邻，南北对峙。由于战争频繁和私有制、阶级的产生，统治阶级为了巩固自己的统治和保卫自己的领地，在拉萨这样的交通要道，建王宫、筑城堡成了必然。到了吐蕃王松赞干布统一西藏之时，迁都拉

萨，筑宫堡、改河道、建寺院、修民房，奠定了拉萨城市的真正雏形。

据史书记载，今拉萨一带古称卧塘，是一片沼泽荒芜之地，大约在公元633年，松赞干布即位不久，“来到玛波日山顶，在先祖足迹留存之处，兴建了宫殿，在其中安住”。这个宫殿就是布达拉宫，是拉萨城最早的建筑之一。松赞干布和尼泊尔赤尊公主、唐朝文成公主联姻后，进一步扩建了布达拉宫。《智者喜宴》和《汉藏史集》等书中对这座耸立在拉萨河谷平原中心的“红山”上的宫殿群有非常精彩的记述，“赤尊为满足国王之心愿，并防备外敌之侵犯，役男女药叉”，在红山周围，筑起三道围城（又说是砖墙32道），“使之与魔地楞伽的普日城一样威严”。然后，在围城当中，修起了999座堡垒式的宫殿，“连同红山顶上的一座共为1000座”。这些宫殿以金铃、珍珠网、瓔珞作为装饰，城墙和城堡之上竖立着“1000支尖锐锋利的长枪，枪上系着随风飘动的美丽长幡”，还有女墙、箭垛、墙综、柴檐、牌楼等建筑。“四面又有能收集一切财物资具的四门，每个门之上装饰如穹隆的屋顶。外面利用低洼坑道作为跑马场，深二庹，宽18庹，长300庹。在坑道上面排列着木板，板上铺以厚砖”。在拉萨大昭寺的古老壁画中还可以看到在布达拉宫的侧面扎拉鲁普处有一座九层楼的宫殿，极为巍峨壮观，据说此宫是松赞干布为尼泊尔公主修建的拉康（即佛殿）。此外“在红山南面城墙之内建了一座宫殿，名叫索波宫，殿高九层，与国王的城堡相齐”。藏王与王妃们的宫殿之间以银桥和铜桥相连，显得十分富丽堂皇。遗憾的是吐蕃时期第一次大规模修筑的布达拉宫全貌并没有保存下来。先是在赤松德赞时（约754～797年在位）遭到雷击，引起火灾，继而在吐蕃王朝末期毁于兵燹。如今游人能看到的仅存法王洞（曲结扎布）和帕巴殿（帕巴拉康）等少数建筑。

除布达拉宫之外，拉萨最早的建筑之一是大昭寺，建成于648年。坐东向西，据传是由唐朝文成公主相度地势设计，尼泊

尔公主兴建。最初规模不大，历代屡有扩建。寺院门外有唐穆宗长庆三年（823 年）立的唐蕃会盟碑（或称甥舅碑），碑侧有相传是文成公主栽的唐柳，象征唐与吐蕃和睦友好源远流长。尤其是寺院中供奉的公主进藏时所携释迦牟尼佛像，吸引各地的善男信女跋山涉水前来朝拜。以后逐渐在寺四周出现供各地朝圣者借宿的旅舍。僧俗信徒的集中招来不少商人到此定居经商。旺盛的香火，加上络绎不绝的各地商人和前来致书通好的使臣，以大昭寺为中心的八廓街逐渐繁荣兴旺，连同其他寺院和宫殿，闻名中外的高原古城粗具雏形。

拉萨城自松赞干布开始兴建，后来又屡经历代赞普的扩建，使它日趋完善。据史书记载，公元 8 世纪赤德祖赞为了弘扬佛法，在拉萨等地修建了不少寺院。赤松德赞继位后，进一步禁苯兴佛，为巩固佛教的地位，对拉萨大昭寺进行了维修和扩建。同时在帕邦卡和扎叶巴等地建造不少修道处，并决定“给每座三宝寺院以 200 户属民，给每个补特加罗僧人以三户属民”，寺院的势力进一步扩大。随着吐蕃领土的扩张和对外交流的发展，商业活动渐渐频繁，形成了某些重要的商业聚集点，拉萨作为都城所在地，自然也就成为重要的商品集散地之一，在整个吐蕃贸易中占有重要地位。在赤松德赞时，绸布市场就位于大小昭寺附近，来自迦湿弥罗的商人在此经商。商业的兴旺促进了拉萨城的发展和繁荣。到了 8 世纪末和 9 世纪初，著名的吐蕃赞普赤松德赞继承先辈之意愿，弘佛兴寺，不但扩建了大昭寺的庭院，而且在拉萨南郊的热马岗修筑了杰德噶琼寺，在拉萨西南吉曲河东岸又修建了温江岛宫。

赤松德赞逝世后，藏族历史上被称为“三大法王”之一的热巴巾赞普（约 815 ~ 838 年在位），继续把拉萨视作弘扬佛法的中心和国王及其王妃常住的府都。在他的全力支持下，完成了大昭寺四周佛殿的扩建，即东西两处的噶鹿和木鹿佛殿（今只存木鹿殿）；南部兴建了噶瓦和噶巴沃两个佛殿；西部建了正康和正康塔马二殿。此外据《西藏王统记》记载，在拉萨西南桑

浦河谷外，吉曲河东岸的俄祥多之地新建了一座名叫柏麦扎西格培的大寺院。此寺高九层，下三层用石建造，中三层皆用砖建造，上三层为木料结构；殿顶上的“金龙玉龙，为风鼓荡，如伞盖旋转”；“中间墙围之上，有宝石墙砖，飞檐、栏杆，饰以流苏璎珞。多有伞盖、幢幡、宝石、铃铎、小铃，其声铿锵”；“为防飓风，顶盖四周系以铁链，连于四方石狮上。此上三层供奉赞普本尊神像，中三层内，居诸受供僧伽，下三层内王与诸臣僚居焉”。其塑造、熔铸、绘画、木石工艺等之新奇，“在吐蕃境内，无与伦比”。

9 世纪的拉萨古城是吐蕃行政和宗教的中心，城里的建筑以赞普及其王妃居处的宫堡和佛教寺院为主体。这些建筑通过其高度和各种华丽的装饰物集中体现了那个时代的主题思想和民族文化特征，突出表现了藏王的威严和神权的至高无上。红山上高耸入云的布达拉宫和四周平原上的各种寺庙结合在一起，使古城拉萨沉浸在庄严、凝重、肃穆的礼仪和宗教的氛围中。居住在城里的市民有奴隶、平民、僧人和商人等，统治阶级通过世袭的手段长期掌握政治经济大权和宗教权力。商业在这里虽有发展，但并不占主要地位。

吐蕃历代赞普为了完成兴建和扩建拉萨城里的各类宫堡和寺院，不但从藏区各地征调了大量的泥匠、木匠、石匠、铁匠和雕塑工匠，而且分别从于阗、弥药、尼婆罗和唐朝等地请来了各民族的工匠艺人。据藏籍载，早在松赞干布时曾“自东部汉地和弥药取得工艺及历算之书”，文成公主入蕃带了“十八种工艺书籍”。因此，7 ~9 世纪时拉萨城的兴起，既是吐蕃奴隶制专制政体的产物，更是古代藏族及其周围各民族普通建筑匠人们的劳动成果和智慧的结晶，也是藏族与汉族等各民族文化交流的丰硕果实。

吐蕃时期拉萨的建筑结构以采用梁式木构、多层平顶碉楼式为主，既独具本民族工艺风格，又可明显地看到唐、天竺等建筑工艺的影响。

三、宋、元、明时期拉萨城的衰落

吐蕃时期兴起的拉萨城随着吐蕃王朝的崩溃而走向衰落。9世纪吐蕃赞普朗达玛（又称“禁佛的魔王”）时代，出现吐蕃历史上第二次禁佛运动，禁佛的重点正是佛教圣地拉萨城。在这场灭法废佛的运动中，拉萨城里的大小寺院被封闭，已开工修建的寺庙停工荒废，文物和建筑遭到不同程度的破坏。846年朗达玛赞普遭弑后，吐蕃王朝内部发生了分裂，彼此争权夺位，各派混战，展开了旷日持久的战争，引发了奴隶大起义，终于使强大的吐蕃王朝四分五裂，“其国自衰弱，种族分散，大者数千家，小者百十家，无复统一矣。”（《宋史·吐蕃传》）自此西藏出现了400多年的分裂局面。吐蕃境内风雪成灾，瘟疫蔓延，旱涝交作，大小战争连绵不断，百姓备受灾难。拉萨城遭到严重的破坏，宫殿被毁，寺院荒废。吐蕃时期盛极一时的首府，变得萧条冷落，日见衰败。

分裂后的西藏处于封建割据局面和藏传佛教各派的形成时期。宗教上最初兴起的宁玛派、噶当派等以宣传佛法为主，没有形成强大的地方政治势力。自吐蕃王朝崩溃后的宋、元、明三代数百年之久的历史过程中，曾出现了古格、萨迦、帕竹等地方政权，但其首府均不设在拉萨，而是在阿里、萨迦、乃东等地。13世纪中叶，前藏十三万户长之一的蔡巴，在拉萨东面修建蔡巴寺、贡唐寺。历代蔡巴万户长组织力量疏通河道，加固河堤。明代帕木竹巴政权时期，西藏社会秩序相对稳定，不但带来了农牧业生产的相对发展，而且促进了建筑技术上的较大进步，一些重要的城镇和寺庙兴起，同时西藏各地出现了不少被称为“宗”（汉意为城堡）的行政单位和小镇，但始终没有形成一个作为西藏政治、经济、文化中心的比较大型的城市。这个时期拉萨的建筑也是以扩建和新建寺院为主。例如，帕竹王朝第三代法王扎巴

强曲时，对大昭寺等寺院进行了一次大规模的修整。1409 年，著名的格鲁派始祖宗喀巴（1357～1419 年）在拉萨创立了第一次祈愿大法会，即传大召。同年他在拉萨以东的旺古山上兴建了格鲁派的第一座大寺院——甘丹寺，自此格鲁派寺院有很大发展。1416 年，宗喀巴的弟子降央曲吉·扎西贝丹在大贵族柳梧·南喀桑布的资助下，在拉萨西郊约 10 公里外的地方修建了哲蚌寺。1419 年，宗喀巴的另一个弟子降青曲吉（又称释迦也失）在拉萨北郊修建了色拉寺，著名的拉萨三大寺由此形成。从此格鲁派以这三座大寺为基地，不断壮大自己的势力范围。大约 16 世纪初，宗喀巴大弟子吉尊·喜绕僧格专门研习密宗，在拉萨建立了密宗学院即下密院。后来贡嘎顿珠又在密宗学院的上部另建了上密院，形成著名的上、下密院。在以后的一段时期内，喜绕僧格还先后在色拉寺山上的色拉群丹处、蔡公堂，达孜县的德钦桑昂卡尔，墨竹工卡县的吉米次和澎波竹结等拉萨郊区继续修建了一些类似的寺院，格鲁派寺院有了很大发展。从此，拉萨寺庙林立，出家僧人猛增，拉萨作为佛教信徒的活动中心名扬天下，俗称“小西天”。四川、云南、青海、甘肃等省和邻近各国的信徒，蜂拥而来，圣地拉萨香火日盛。

四、清代拉萨的复兴

17 世纪中叶，五世达赖喇嘛阿旺·洛桑嘉措受清朝皇帝册封，在蒙古固始汗的武力扶植下，建立起甘丹颇章地方政权，并把首府建在拉萨，拉萨再度作为西藏的政治权力中心而复兴和繁荣起来。

首先，五世达赖为了巩固已获得的政教合一的统治，扩大格鲁派的影响，从 1645 年开始重建布达拉宫。由第巴（地方行政官名）索朗热登主持，向全藏区宣布复修布达拉宫的差役令，动员全藏各地的人力、物力和财力，大兴土木，清朝皇帝专门派

了114名汉族和满族工匠进藏参加此项工程，尼泊尔也派了一些工匠援助。据一些资料介绍，整个布达拉宫的复建前后共动用了各类工匠7000多人，耗资白银2134138两。经过三年多的时间，于1648年建成白宫，五世达赖便从哲蚌寺移居布达拉宫。正如《卫藏通志》所载：过去"因藏王莽松作乱，官兵拆毁布达拉，仅存观音佛堂一所。嗣经五辈达赖喇嘛掌管佛教，兼管民间事务，修立白寨。"1682年五世达赖圆寂后，"又有代办事务之桑结嘉木磋，修立红寨"，1693年整个宫殿竣工，是年藏历四月二十日，拉萨城里举行了隆重的布达拉宫落成典礼，并于宫前立一无字碑以示纪念。

整个布达拉宫的主体建筑共13层，高117.19米。包括大、小经堂和灵塔殿、佛殿、卧室、经学院、僧房等各类殿室共999间。建筑东西宽360余米，南北长约140米，面积共约9000平方米，加上宫前的城墙、民房、印经院、监狱、仓库、马厩和山后的龙王潭，占地面积多达41公顷。如此规模宏大的建筑堪称世界建筑史上的杰作。

自此，布达拉宫既是历代达赖喇嘛生活起居和从事政治活动的场所，也是西藏政教合一的统治权力中心和拉萨市的突出标志。

五世达赖和第司·桑结嘉措为清代拉萨的复兴做出了重要的贡献，他们不但修建了闻名天下的布达拉宫，而且对拉萨城里的一些著名寺院进行了较大规模的维修和扩建。尤其是大昭寺的改造和扩建对拉萨城市的复兴产生了重大影响。据《拉萨文物志》介绍：五世达赖和第司·桑结嘉措执政时期，首先将大昭寺的神殿底部两层及后世扩建的三层所有住房全部改成佛殿，一楼由7个佛殿增加到18个，二楼也增加到十多个佛殿，加上三楼的扩建，佛殿总数比吐蕃时期多了几倍。同时，在大昭寺的顶部增建了4个角楼佛殿，增添了部分金顶，并为房顶四周的柽柳墙镶嵌了金铜，使神殿的外观发生了明显的变化，从而更加富丽堂皇。

五世达赖时期大昭寺的变化除了大规模地修筑神殿、扩建围

廊之外，在寺院大门门楼上下两层，增建了五世达赖的拉让和第司的寝室等。后来西藏地方政府的政权机构噶厦及其他许多机关都设在大昭寺的四面八方。从此，大昭寺从一个单纯的佛教圣地逐渐变成西藏地方政府实施政教合一统治的权力中心之一。

公元17世纪，西藏政权的统一，促进了社会的相对稳定和经济发展，同时促进了拉萨城的发展。以大昭寺为中心形成的八廓街两旁陆续建起了一大批政府僧俗官员的官邸、府第，还有旅馆、商店、民房等建筑。这样，拉萨市区以大昭寺为中心向四面延伸，不断扩大，西至琉璃桥，东至清真寺，南至日松贡布（现七一农机厂），北到木鹿寺（现话剧团）。市区扩大，居民也随之增加，到清代嘉庆年间，拉萨市居民已有5000余户，上万人口。

雍正五年（1727年），清廷在拉萨正式设立驻藏大臣衙门，并派遣办事大臣和帮办大臣二人常驻拉萨，督办西藏事务。据文献记载，最初的驻藏大臣衙门设在大昭寺东北，后来在珠尔墨特那木扎勒叛乱中，衙门行署被焚毁。动乱平息后，在拉萨城南鲁布大门西部建筑了新的大臣衙门。从乾隆时期形成的作品《拉萨画卷》可以看出，衙门行署有两座院落，前院东西开门，门前四根旗杆，挂有黄色旗帜。门楼为歇山顶。院落里的建筑皆为汉族建筑形式，为拉萨市增添了一座不同风格的特殊建筑。

乾隆五十三年（1788年）和乾隆五十六年（1791年），尼泊尔境内的廓尔喀族先后两次入侵西藏，清政府曾派大将军福康安率师入藏，驱走了入侵的廓尔喀军队，于乾隆五十八年（1793年）在布达拉宫以西的巴玛日小山岗上（又称磨盘山）建一座关帝庙（藏民误称为格萨尔拉康），“凯旋之日，庙道落成”。建筑面积800平方米，坐北朝南，依山而建。这是清代拉萨城里兴建的又一座汉式建筑。

清代拉萨古城的繁荣和复兴与佛教的发展盛行有密切的关系，尤其是从五世达赖加强和建立政教合一的甘丹颇章政权以后，活佛转世制度日益盛行，而且每个大小活佛都有自己居住的

大小拉让或大小寺院，拉萨城里拉让和寺院林立。其中，规模较大的有丹结林（现藏医院背后）、功德林（现交通厅招待所）、策默林（歌舞团旧址）、惜德林（小昭寺西南约一里处）、策觉林（拉萨河南岸原跃进公社附近）、木鹿寺（西藏话剧团驻地）等。这些院落大多属西藏地方政府的摄政王或三大寺高级活佛的私人公馆，又是各地信徒朝拜的宗教活动场所，占地面积很大，仅策默林占地面积即达6240平方米。这些院落的出现，使拉萨市区面积进一步扩大，尤其是其建筑之宏丽闻名全藏，为拉萨的城市建设增添了新的光彩。

自从拉萨建立甘丹颇章地方政权，古城拉萨再度成为西藏的政治、经济和文化中心之后，越来越多的西藏贵族为了追求豪华舒适的生活，离开世代居住的庄园，移居拉萨。其中包括历代达赖的家人和亲属，他们不仅在城里盖起高大华丽的公馆，而且在拉萨河沿岸及四郊兴建起不少风景优美的林卡别墅。几乎每一位出生于名门望族的人，或每一位政府高级官员和达官显贵，都专门为自己建造冬季居住的宫殿和夏季游玩的林卡或别墅。这些宫殿和林卡分布于八廓街周围和拉萨城的东南西北四郊。其中位于布达拉宫西面约2公里处的罗布林卡是七世达赖之后历代达赖的夏宫，始建于18世纪50年代，后经每世达赖不同程度的扩建，逐渐形成了占地360万平方米，拥有大小房间400多套的著名大园林。

伴随着清代拉萨城的发展，市内手工业和商品交换也日趋繁荣。17世纪以后，不但藏区各地的商人和祖国内地汉、回等各族商人到拉萨经商，而且邻国的不丹、锡金、尼泊尔、印度等国的商人也长途跋涉，来到拉萨经商定居，使拉萨逐渐变成了一个有一定规模的国际市场和全藏区的重要商贸中心。四川甘肃和青海等地的回族商人、康巴商人以及一些外国商人，每年12月至来年3月抵拉萨，卸货交易，同时收购当地的土特产和手工业产品，促进了拉萨城里手工业和商业的发展。但拉萨城里的商品和手工业发展是建立在城市与农村对立的基础上，即财富集中在占

总人口不到5%的三大领主手里，他们垄断了城里的商业和工业，他们的产品大部分来自对农村广大农民的剥削。这种城市与农村、城市统治阶级与农村农民之间的对立关系阻碍了农村人口向城市的流动和大量人口城市化的发展。其结果使拉萨城一直作为行政和宗教的中心而存在，商品经济发展缓慢。因此，清代形成的拉萨城市还只是初级阶段，尽管经过几百年的发展，已有大规模的建筑和集中的财富，并聚集着宗教、哲学、文学、艺术等方面的人才，但它始终没有发展成以现代工业和商业为中心的生产性城市。

除了藏族之外，回族是拉萨的古老居民之一。据藏籍记载，早在唐代吐蕃时期就有迦湿弥罗人至拉萨经商或行医。公元14~15世纪，随着伊斯兰教传入西藏，在拉萨安家落户的穆斯林逐渐增多，据外国学者朱林记载，当时仅拉萨的穆斯林就多达2000户左右，1万多人。但大量的回族是清代落户拉萨的驻藏军人及其家属和来自四川、陕西和甘青等地的回族商人。回族以吃苦耐劳、善于经商而闻名，他们为清代以后拉萨城市建设的发展和商业的繁荣做出了重要的贡献。由于他们长期“大聚居，小分散”，拉萨城里形成了独特的回族街区。《拉萨简志》记载：“城东南区起名为河坝林，此地多为以出售肉食和蔬菜为生的回族商人聚居地。”河坝林和八廓街既是拉萨的闹市区，又是回族的聚居区，因此建筑方面以别具一格的清真寺为其突出的标志。拉萨市的两座清真寺（大清真寺建于清康熙五十五年，小清真寺建于20世纪20年代）以其与众不同的建筑风格为拉萨城市的建设增添异彩。据一些史料介绍：“拉萨市之商业，由教胞为之……若逢忠孝节、开斋节，各教胞皆休息庆贺。故在此时，三四天以内，拉萨市面均在停止状态中。”由此可见，回民在拉萨市经济生活中占有相当重要的地位。

西藏自元代正式纳入中央政府的行政管辖之下以后，拉萨和内地的政治、经济、文化联系越来越密切，汉族的官员、商人等到拉萨者不断增加。尤其是清代，进入拉萨的汉族官兵和商人平

民数量较元、明有大幅度的增长。这些汉民在拉萨定居、建房、种菜、经商、开店、修庙，并与藏族居民密切往来，既加强了拉萨城里各民族文化的交流，又促进了拉萨城市的多样化发展。磨盘山上的关帝庙，大昭寺以西约300米处的琉璃桥，建于清乾隆六十年（1795年）的北郊汉族墓地，为清代驻藏大臣傅公（傅清）和拉公（拉布敦）的忠烈行为而建的双忠祠碑，位于大昭寺前的“大昭纪功碑”，龙王潭公园中的御制平定西藏碑和御制“十全记”碑，以及清代驻藏大臣衙门的遗迹，无不记录着拉萨汉藏两族人民并肩抗击外敌入侵和相互密切交往的历史事实。

然而，拉萨城毕竟长期处在封建农奴制和僧俗贵族政教合一的统治之下。这种制度使西藏社会发展缓慢，经济发展日趋迟滞。几个世纪以来，拉萨城的发展以寺庙和官邸为主，没有现代意义上的建设，更“谈不上有什么社会慈善机构，也没有像剧院、饭店之类的娱乐场所”。“拉萨的街道特别不规则，而且肮脏”。交通工具就是马驮人拉，“碰巧了也能看到仅仅是为了运载大石块的笨拙的双轮大车，但即使是这样的大车也颇为罕见”。城里由于“贫穷、缺少社会救济，使得西藏各种不同年龄的男女乞丐多如牛毛。乞丐们常常是念诵着经文，拉着六弦琴，唱着歌来行乞，孩子们也用跳舞等形式来行乞”。这是19世纪一个俄国学者在拉萨城里所见的实录。

直到1951年西藏和平解放以前，拉萨既无公路、又无铁路，更谈不上航空事业，交通十分闭塞。进藏物资全凭人背马驮。加上没有现代化加工工业和商办工厂，拉萨城市居民生产和生活所需的大众商品，大都靠外地运进。经济的极端落后使拉萨城无法容纳更多的人口。因此，1959年西藏民主改革之前，拉萨市人口不足3万人，城区面积不足3平方公里，建筑总面积仅22万平方米。街道狭窄，多数房屋简陋，没有上下水道，也没有专门的清洁工人，城里垃圾遍地，环境污染严重。

五、和平解放后40多年的发展

1951年5月23日，西藏和平解放，拉萨城迎来了广大劳动人民当家做主的新的历史发展时期。在中国共产党和中央人民政府的直接关怀下，拉萨的城市建设与其他各项事业一样获得了较大的发展。40多年来，一边改造旧城，一边扩建新市区，在保护古建筑的同时，修建了一批现代化的建筑，拉萨的城市面貌大为改观。1960年国务院正式批准拉萨为地级市，1982年又将拉萨定为国家首批公布的24座历史文化名城之一。尤其是1983年国务院批准了拉萨市的城市总体规划以后，拉萨城市的发展更加迅速。如今，古老的拉萨已经建设成为既有浓郁的民族传统特色，又初具现代化规模的新兴城市。

40多年来拉萨城市建设大致经历了三个发展阶段：

1. 1951～1959年（西藏和平解放至民主改革）

西藏和平解放初期，由于历史、社会、自然等各种原因，拉萨地区经济落后，交通困难，物资奇缺，资金和技术力量更加匮乏，还不具备大规模地建设城市和改造城市的条件。虽然如此，中央人民政府仍然从内地派出一批批工人、教师、医生、工程技术人员进藏，在中国人民解放军驻藏部队的大力支持和配合下，建起了电站、医院、学校、邮电、银行、办公楼、住宅等人们日常生活和工作必需的建筑。尤其是1954年12月闻名于世的川藏公路（2416公里）和青藏公路（2100公里，现改造后为1948公里）在拉萨会合通车，使拉萨与祖国内地的联系更加密切，人员流动更加频繁，物资运输源源不断，改变了拉萨长期以来人背畜驮往返内地的艰难状况，结束了长期以来近乎与世隔绝的封闭局面。在社会主义制度下，新型的拉萨城市建设由此迅速展开。

拉萨城市建设的突出特点是优先考虑拉萨人民所缺所需。为

了改变拉萨缺医少药的局面，中央派出西北、西南医疗队和中央民族卫生工作大队进藏，并于1952年建成了拉萨人民医院（西藏自治区人民医院的前身）。1957年新建门诊楼。

建设新西藏，人才奇缺。为此，1952～1953年，西藏军区干校学员自己动手，在仲吉林卡、孜仲林卡、帕拉林卡修建校舍。这是后来西藏大学的雏形。1952年初，中共西藏工委与驻藏部队同地方政府协商，决定筹建拉萨小学，即拉萨一小，经过半年筹备，于1952年8月正式建立。西藏军区司令员张国华任董事长和名誉校长，达赖喇嘛的副经师赤江·洛桑益西任第一校长。在此基础上，1956年9月1日建立了西藏第一所普通初级中学——拉萨中学，招收新生200多人。第十四世达赖喇嘛丹增嘉措任名誉校长。

旧拉萨城“街巷狭窄，各条胡同和通道既不美观又不卫生”。1955年冬天，根据国务院关于帮助西藏进行几项建设的决定，修筑了一条从市内大昭寺通往西郊罗布林卡的碎石马路。不到两年，马路两旁已盖起了不少新房，形成了一个热闹的新市区。与此同时，昔日城西琉璃桥下“当姆惹”（臭泥塘）和小昭寺附近的一条淤塞了多年的臭水沟等都被填平或疏通并加宽水沟，大街小巷被打扫得干干净净。修整街道路面，在街上修建公共厕所，改变了环境卫生状况。

电是城市现代化不可缺少的能源，1956年12月，拉萨复修了装机容量660千瓦的夺底沟水电站，接着又建成了规模较大的拉萨东郊纳金水电站，初步满足了拉萨市用电要求。

自1951年起，军队进藏保卫国防，援藏干部逐年增多，各种政权、管理、服务机关也不断增加。与此相应，办公楼、住宅、商店、书店、银行、邮电等建筑纷纷兴建。“1955年，拉萨市计划修建面积达一万多平方米的新房屋，其中有医院、机关工作人员工作室、食宿站、浴室、仓库等。”西藏军区大院与西藏自治区筹委会大院（现在自治区党委、政府大院）也在此时基本形成。拉萨市商业也有较大的发展，如拉萨市解放前共有商户

1020户，1956年发展到1250户，行业包括百货、杂货、饮食、服务、修理、寄卖等，成为西藏的商业中心。

西藏和平解放前，拉萨市只有手工业，没有现代工业。解放后至1959年民主改革前的8年间，在资金、技术等相当困难的前提下，仍然建设了几个小型地方工业，这就是拉萨水电站、纳金水电站、拉萨制氧厂、拉萨铁工厂、拉萨汽车修配厂、军区汽车修配厂。这些工厂占地约20多公顷，职工数百人。

2. 1959～1979年（西藏民主改革至“文化大革命”结束）

民主改革以后，为了迅速改变西藏的落后面貌，中央从全国各地抽调大批工人、干部和科技人员支援西藏和拉萨的建设。自此，拉萨的城市建设进入了全面系统的发展阶段。尤其是西藏自治区成立前后，拉萨城市建设掀起了一次高潮。

1964年，区、市两级人民政府组成了市政建设指挥部，调集区内外的施工队伍，在短短一年的时间内突击修筑了布达拉宫周围的6条主要道路，即宇拓路、康昂东路、娘热南路、金珠东路、朵森格南路、北京西路，铺设了十多万平方米的柏油路面。宇拓路原是一片沼泽、水坑，经过广大工程技术人员的精心设计和工人、部队官兵的努力施工，在短短的7个月内就建成了一条总建筑面积约5万平方米的商业街。与此同时，西藏革命展览馆和劳动人民文化宫等建成。西藏第一次人民代表大会在劳动人民文化宫召开。还首次修筑了两公里的排水管沟。加上1965年修通的长达536米的钢筋混凝土拉萨大桥，以及贡嘎机场的建成通航，到1965年底拉萨的城市道路骨架已初步形成。由于中央的重视和广大拉萨军民的艰苦努力，在短短的四五年时间内，新建街道两旁，百货公司、影剧院、招待所、书店、运输站、邮电局等一座座新的建筑拔地而起，建筑面积达15万平方米。拉萨新城从此粗具规模，新城区比老城扩大了3倍。

经过多年的建设，昔日的单纯消费型、非商业型古城向着生产型和商业型的现代化城市迈进。一批中小型基础工业相继建成投产，如1960年建成皮革厂，1961年建成拉萨食品厂，1962年

建成拉萨水泥厂，1963年建成拉萨藏医院制药厂，1964年10月建成拉萨面粉厂，1965年建成药王山日产水500吨的自来水厂等。

在“文化大革命”的10年中，拉萨城市建设基本处于半停顿和失控状态。但此时期仍完成了一些重要的建设项目，如西郊装机容量4080千瓦的梯级电站，东郊装机容量2600千瓦的献多电站，城西北装机容量12000千瓦的火电厂。这些电厂的建立基本解决了当时能源紧张的状况。1976年修通了拉萨至格尔木长达1000多公里的石油输油管道，缓解了拉萨用油难的问题。同年驻拉萨市的党、政、军、民自己动手修筑了城北流沙河改道工程，基本消除了流沙河水患。同时，几年中铺筑了娘热北路、金珠西路、夺底路、北京路主干街道，大大改善了城市交通。

3. 1979～1993年（中共十一届三中全会以后）

1979年自治区建委同拉萨市成立了规划办公室，历时3年完成了《拉萨城市总体规划》的编制，并于1983年经国务院批准予以实施。国务院在关于拉萨市总体规划的批复中指出：“拉萨市是西藏自治区的政治、经济、文化中心和历史文化名城。拉萨市的建设要体现民族风格和地方特色，认真保护好历史文化遗产、名胜古迹和传统的园林绿地，新建筑要与原有的建筑相协调，保护历史文化名城的风貌。”从此，拉萨的城市建设进一步规范化。

首先，道路建设被摆到了市政建设的首位。到1990年底相继打通改造了林聚路、色拉路、林廓北路、北京东路、拉鲁路、巴尔库路等市内和市郊的主干道，并大多铺了柏油，出现了长达70多公里、总面积88万平方米的二三级沥青路面。城市二环路也在此时形成。此外，青藏公路和拉萨至贡嘎机场路的沥青路面工程也相继竣工，形成了现代道路交通网，大大改变了城市的交通条件。

1984年春，中央召开了第二次西藏工作座谈会。为迎接西藏自治区成立20周年，会议决定由北京、上海、天津、江苏、

浙江、四川、福建、山东、广东9省、市援助西藏建设43项重点工程，其中18项安排在拉萨市区，包括拉萨饭店、拉萨剧院、西藏宾馆、西藏体育馆、拉萨电视教学大楼、拉萨少年活动中心、拉萨客运站、西藏自治区医院门诊部和住院楼、自治区群艺馆、拉萨自来水工程、西郊商场、西藏大学、北郊商场、三类物资供应站、拉萨花岗石加工厂、拉萨饲料加工厂、拉萨火电厂扩建、拉萨机场宾馆、拉萨货运总站、羊八井至拉萨输变电工程。在短短的几年中，北区、西区建筑群迅速崛起，城区的规模迅速扩大。

城市的快速发展，使供水排水和居民住宅问题更加突出。为此，国家又投资3000多万元，首先解决新建工程的排水问题，在实施43项工程后不到两年的时间里，一条22公里的钢筋混凝土管沟建成。到1991年，全市已铺设下水管道64公里，排水服务面积约11平方公里，进一步完善了城市的给排水系统，改变了过去拉萨城没有排水设施的状况。与此同时，为了改善拉萨市的供水条件，对药王山水厂进行多次扩建，到1986年底达到日产水1.5万吨的规模，供水普及率40%，但仍然不能满足城市快速发展的需要。为此，1988～1990年又建成用微机管理的自动化供水厂——北郊自来水厂，这两座水厂日供水能力4万吨，供水普及率70%，供水主管道71公里。

西藏和平解放前，拉萨市比较高大雄伟的主体建筑大多是寺院和大贵族的宫殿，普通居民的住房不但低矮简陋，而且破旧阴暗，加上年久失修，危房很多。民主改革以后，特别是中共十一届三中全会以后，安定的政治局面，人民生活水平的提高，医疗保健设施的改善，商品经济的发展，使拉萨城市人口得到较快增长，给本来就比较紧张的住房带来了更大的压力。为此，自1980年起，自治区和拉萨市人民政府投入大量的资金对拉萨旧城进行大规模的改造，同时开发新的住房小区。经过十多年的努力，到1990年，拉萨市人均居住面积超过9平方米，干部和广大居民的住房条件大为改观。

20世纪八九十年代，随着改革开放的不断深入，内地城建队伍和建材大量涌入拉萨的建筑市场。拉萨的城建面临着新的抉择。市领导根据中央“拉萨市的建设要体现民族风格和地方特色”的批示，提出了“抢救、维修、保护、新建”八字原则。首先大规模地维修、改造老城区，在新旧城区结合带，国家投资850万元，兴建具有民族风格和地方特色的大昭寺广场及建筑群2.2公顷，形成了一个新的商业网点，供人们经商、参观游览、文化娱乐和进行佛事活动。与此同时，先后对布达拉宫、大昭寺、小昭寺、哲蚌寺、色拉寺、甘丹寺等古老的寺庙和宫殿进行了修缮、修复。国家投资3500万元的布达拉宫维修工程1989年10月11日开工，它对保护历史文化名城的风貌和民族特色有着重要的意义。

由于高原地区缺氧、少雨、干燥而且风沙大，调节城镇小气候，改变恶劣的自然环境，就成为拉萨城镇建设的重要内容。拉萨居民素有植树、种草、养花的习惯。民主改革前，市区有大小林卡79座（植树70余万株），民主改革后城市建设部门采取边建设边绿化的措施，但因管理不善，效果不太明显。20世纪80年代市政府成立园林局和绿化委员会，大力开展群众植树造林活动，新建7座林卡，市中心区设置小街景、小绿地；各机关单位进行了不同程度的庭院绿化。1985～1989年，拉萨市共植树297万株，为民主改革前的4倍。目前全市建成绿地面积670公顷，绿化覆盖率16.5%，人均绿化地12平方米，居全国省会城市的前三名。与此同时，城市的环境卫生也有明显改善，自从20世纪80年代拉萨市成立了环境卫生管理所以来，建立了400余人的环卫职工队伍，总清扫面积89.55万平方米，日运垃圾50吨；配备各种环卫机械23台，管理公共厕所48座；在街头设置垃圾桶650个，果皮箱100个。经过十多年的努力，拉萨城对脏、乱、差的治理已初见成效。

随着市政建设的发展，拉萨市城市建筑专业队伍也不断扩大。西藏和平解放前，拉萨的建筑业只有一个不到500人的

“杜辛吉巴”（藏语意为土木协会）和依附于此机构的匠人行会组织。到90年代，拉萨市已形成了以藏族为主体的国有和集体建筑施工单位21个，4150人。

和平解放40多年来，拉萨的巨大变化，令世人瞩目。城市人口由过去的3万多人发展到14万多人，城市面积由解放前不足3平方公里发展到45平方公里。各类建筑总面积246.12万平方米，是和平解放初期的11倍多。90年代初，全市有公共汽车营运车61辆，营运线路10条，总长880多公里，年客运总量约190万人次。改革开放后涌现出集体、个体出租车148辆，还有500多部三轮脚踏车活跃在市内的大街小巷。此外，全市已办起各类学校近500所，中等专业学校11所，大学1所，各类医疗机构120多个。邮电业的发展更为迅速，市内已安装程控电话近5000部，总装机容量1万门，并开通了国内国际直拨电话和国际卫星通信电话。较现代化的工矿企业有50多家，民族手工业40多家。国家出资维修和修复了197座寺庙及文物古迹。

原载《中国国情丛书——百县市经济、社会调查·拉萨卷》，中国大百科全书出版社，1995年

木雅藏族的形成及其族属考辨

一、木雅人的分布

现在藏族将道孚以东，丹巴以西，雅江以东南，九龙以北，以及康定县大部地区总称木雅地区。它与道孚西北的霍尔巴地区，雅江以西的巴塘、理塘，丹巴以东的嘉戎地区一样，是藏族内部的地区名称。其中木雅地区古称“木雅热岗”，其范围在雅隆江中游以东和大渡河上游以西之间，正如《隆多喇嘛全集》所言：“两水之间即一岗。”此为古藏族地理名称。居住在这个范围内的藏族泛称“木雅巴”，即“木雅人”。这可以说是广义的木雅人。狭义的木雅人即指今天康定沙德区和营官区一带的藏族。包括沙德区沙德公社 447 户，2430 人；宜代公社 314 户，1618 人；普沙绒公社 325 户，1902 人；六巴公社 404 户，2209 人，还有康定营官区朋布公社和九龙县汤古公社各约 1000 人，共计一万多人。

从历史上看，木雅人的分布远不止上述地区，其理由有几点：

第一，据语言学家孙宏开等人调查，操木雅语的人分布在甘孜藏族自治州的康定、九龙及雅安地区的石棉等县，共 15000 人

左右，这些人基本上环绕木雅贡嘎山主峰的东、南、西三面而居。[①]

第二，笔者实地调查时在新龙听说也有被称为木雅的人。在丹巴县水子乡的水子、白呷、长纳、名宗等村的藏族，称革什扎的话为“木雅话”。丹巴革什扎话即语言学家们所说的“尔龚语”，与“木雅语”同属羌语支语言[②]。与革什扎语相同的“尔龚语”在道孚、炉霍、新龙等县和阿坝藏族自治州的金川县观音桥、马尔康的木尔宗均有分布。

第三，据李范文等人调查，甘孜州民间有大木雅和小木雅之称。大木雅指今道孚、炉霍、新龙、甘孜一带，小木雅指康定县营官、塔公、沙德三个区（其中甘孜和炉霍，部分属于霍尔地区。笔者未听说过有木雅之称，可能调查有误）。并说道孚县的城关、瓦日两个区和炉霍的虾拉沱、丹巴大桑区党岭一带的居民共万余人是大木雅人。[③] 这里需要弄清楚甘孜州北路的三种藏人，即“杂”人、“霍尔”人和“木雅”人的差别及分布界线。雅隆江藏语有两个名称，甘孜以上称为“杂曲”。沿“杂曲”而居的藏族有甘孜、德格两县的扎科乡居民，称为“杂巴”或“扎巴”。石渠县称为“杂曲卡”，意为“杂水边”，此地人也属于“杂”人。从石渠往西过金沙江，昌都以北的澜沧江也称“扎曲”，介于金沙江上游和雅隆江上游之间的德格，藏史称为“德格上杂”[④]。上述地区的藏族泛称为“杂巴”，即“杂”人。他们的历史与汉代“西南夷”中的“笮人”（即牦牛羌的后裔）有关。

自甘孜以下的雅隆江，藏语称“雅曲”，《安多政教史》云：“从新龙北部牧区经霍尔朱倭章谷的达曲和霍尔章谷北部泥科流

① 《六江流域的民族语言及其系属分类》，载《民族学报》1983 年，云南省民族研究所编。

② 同上。

③ 《西夏研究论集》第 316 页，宁夏人民出版社 1983 年。

④ 《安多政教史》，藏文版第 780 页，甘肃民族出版社。

出的泥曲相汇后称为鲜曲（鲜水河）。”杂曲和鲜曲在雅江县境相汇成雅曲（雅隆江）。雅曲沿岸的新龙，藏语称“雅戎”，即雅河谷之意，雅江称“雅曲卡”，即“雅水边”之意。笔者以为这一带古代一定有一个被称为“雅”的大部族，地名和河名之“雅”由此得名。“木雅”之“木”即“人”之意。“雅”才是真正的族称。因此新龙、雅江一带古代也属木雅人居住的地方。从雅江沿雅隆江而下，九龙一带也发现了讲木雅语的人，说明古代时也属古代木雅人居住的地方。

如此看来，自甘孜以下到九龙的雅隆江流域均有木雅人。“雅隆”当是藏语“雅戎”的不同记音，意为“雅河谷”，但这个地区古代并非仅木雅人居住。从语言材料来看木雅人与“杂”人杂居。因为雅江、理塘、道孚、新龙均发现了操“扎巴语”的人。[①] 但“杂”人的主要聚居区在甘孜西北的地区，杂人与木雅人之间还有“霍尔”人，主要分布在甘孜、炉霍两地。甘孜藏史称“上霍尔甘孜”，炉霍称“霍尔章谷”，二者之间的朱倭称“霍尔朱倭”。[②] 炉霍虾拉沱以下即属于木雅人的分布地区。此外，这一带还有“尔龚人”。按康方言只发一个音即“戈”或“龚”。丹巴、道孚、炉霍、新龙等地均有讲“尔龚”语的人。[③]

如此多的部族与木雅人杂居一地，那么，它们当中谁是土著？谁是先来者？谁是后来者？弄清这个问题，对于探索木雅藏族的来源极为重要。

---

① 孙宏开：《川西民族走廊地区的语言》，载《西南民族研究》第441页，四川民族出版社1983年。

② 《安多政教史》藏文版第780页。

③ 孙宏开：《川西民族走廊地区的语言》，载《西南民族研究》第439页，四川民族出版社1983年。

二、木雅人与杂人、戈人、霍尔人

有的学者提出："现今划归雅江和道孚的扎巴人，是木雅岗的最早居民。"[①] 笔者基本同意这个看法。笔者认为从春秋战国到两汉时期，雅隆江流域的主要古代居民是《史记·西南夷列传》中的"笮"人，又写作"猗"。"笮"本为牦牛种羌，经过几千年的演化，变成"扎巴"人或"杂"人。笮人在西南夷中是比较大的部落集团。《史记·西南夷列传》云："……自巂以东北，君长以什数，徙，猗都最大。"大致今滇西东北，四川西昌以北均为笮人所居。《华阳国志·蜀志》说"汉嘉，越巂曰笮"，说明今大渡河流域、今汉源县和西昌一带也是笮人居住之地，至少这一带笮人是主体民族。雅隆江流域的九龙，据陈宗祥讲，有被称为"笮巴"的人。雅江、新龙、道孚、理塘等地约有15000个讲"扎巴"语的人。甘孜以上及德格、石渠均有"杂巴"人，但藏化已深，没有保留古笮语。石渠、甘孜、新龙、雅江、炉霍、康定、木里均发现了春秋战国到秦汉之际的笮人文化遗迹即石棺葬[②]，《括地志》云："笮州，本西蜀徼外，汉武帝元鼎六年以猗都为沈黎郡。""天汉四年罢沈黎，置两都尉：一治旄牛，主徼外羌……"[③] 可见，笮人应属于"蜀郡徼外羌"中的一支。据任乃强先生考证：沈黎郡领二十余县，其中包括雅隆江流域和牦牛王地。故《汉书·地理志》旄牛县说："鲜水出徼外，南入若，若水亦出徼外，南至大猗入绳。"所言鲜水即今道孚河，若水即雅隆江，绳水即金沙江。而"霍尔（甘孜、炉

---

① 上官剑壁：《四川的木雅与西夏人》，1981年3月，西夏研究学术讨论会论文。

② 参见《近年来中国西南民族地区战国秦汉时代的考古发现及其研究》，载《考古学报》，1980年4期。

③ 《华阳国志·蜀志》。

霍）与瞻对（新龙）的东边，为汉牦牛王地，羌语称为‘木雅’，藏语称为甲拉，今为康定、雅江、九龙、道孚县地。”① 可见，木雅地区汉时为笮都（后置沈黎郡）管辖范围，是牦牛羌即笮人居住的地方，属于旄牛县。汉笮都夷地，无疑是包括雅隆江流域的木雅地区。废沈黎郡后，定笮、大笮等县均划属越嶲郡。

我们说木雅在汉代以前为笮人地区，还有一证。公元前2世纪时这一带以出“揄马”著称。巴蜀商人“取其笮马、楚僮、髦牛，以此巴蜀殷富”②。无论牦牛或马都为川西高原的家畜，康定以东南包括汉源等地少有这些高原家畜。甘孜县吉里龙石棺葬发现用经肢解的马殉葬的风俗。③ 说明汉以前雅隆江流域的居民就养马而且非常爱马、崇马。“笮马”之称可能由此而得。藏语“杂巴”，有制陶人之意，现在新龙等地的“扎巴”人也以制陶闻名。雅隆江流域发现的石棺葬中出土的陶器：壁薄、质高、磨光、浑圆、镶铜，工艺水平之高，其他地区实属罕见，证明笮人确实是制陶的能手。

综上所述，笮人或“扎”人是木雅地区最早的古代居民之一。他们早在春秋战国到秦汉时期就居住在木雅地区，此地发现的“石棺葬文化”，可能是属于牦牛种羌的笮人文化遗物。东汉以后，这里出现了《后汉书》上所说的白狼、槃木、唐菆、楼薄等部落名称，共“百余国，户百三十余万，口六百万以上”④。据考这些众多的部落“皆在四川西昌地区的雅隆江流域，即盐源、木里等高地。其人，系自康南沿雅隆江与理塘河倾斜面进入这一高地。”⑤ 木雅地区是他们的故居之一，又“笮都夷，自呼为‘白狼’……按《后汉书·笮都夷传》，笮地当分为‘白狼槃

---

① 任乃强：《羌族源流探索》第106页和第57页，重庆出版社1984年。
② 《史记·西南夷列传》卷56。
③ 《四川甘孜县吉里龙古墓葬》，载《考古》1986年1期。
④ 《后汉书》卷86，《南蛮西南夷列传》。
⑤ 任乃强：《羌族源流探索》。

木'与'白狼楼薄'两大部"[1]。因此，白狼等部实际上也属于笮人范围。

隋唐以后，白狼部逐渐衰落，代之而起的是党项羌。《隋书·高祖记》云："开皇元年三月壬午，白狼国献万物。"说明还有残存的白狼人。但《北史·党项传》说："党项羌者……其种有宕昌、白狼，皆自称猕猴种。"可知，白狼已归入党项种，或是被党项羌同化。

党项羌，"其界东至松州，西接叶护，南杂春桑、迷桑等羌，北连吐谷浑，处山谷间，恒三千里"[2]。这里"南杂"之"杂"可能是"笮"的不同记音。即党项南部与笮地相接，故党项的南境远及木雅地区。"春桑"、"迷桑"当是木雅地区的地名。"桑"，即如藏语 Sa 地之意，迄今木雅地区多有某桑之地名和村名。党项是一个大族，下分八大部，即党项八部，后人考其地理范围，在今青海南部和甘肃南部，四川西北部包括阿坝、甘孜两个藏族自治州地区。[3]

由此可见，隋唐以后木雅地方开始出现党项羌，党项即"弭药"，亦即"木雅"人。因此把今天木雅人的来源都归于西夏南迁是欠妥的。西夏是北宋时期之国，而今木雅地区早在隋唐时期就有党项（木雅）人居住。

雅隆江先秦时期称若水或诺水，有黑水之意，当是因牦牛种羌居住而得名。藏语又称雅隆江为"杂曲"，即杂水，当是古代杂人居住而得名。隋唐以后木雅人入居雅隆江，又有"雅曲"之称，沿江的河谷称"雅戎"，汉音译为"雅隆"。笮人因受木雅人排斥或打击逐渐向雅隆江上游迁徙，故甘孜以上至今保留"杂曲"、"杂科"、"杂曲卡"等水名或地名，人也称"扎巴"或"杂巴"。

至于"尔龚"和"戈"人，当与岷江流域的土著居民"戈

---

① 任乃强：《羌族源流探索》。

② 《旧唐书·党项传》卷198。

③ 见《西夏研究论集》第318页，宁夏人民出版社1983年。

基”人有关。戈人“死后用石棺，制棺的青石从雪山运来”[①]。羌人传说岷江和杂谷河流域汉代以前的石棺墓为戈人的坟墓，羌族人称石棺葬为“戈基朵补”，亦即“戈人的墓穴”。现代羌人的祖先来到岷江流域时与戈人发生大战，称“羌戈大战”，最后戈人被打败而逃遁。《羌族传》说：“戈已留言，他的本利不要了，今已逃往巴若居谷（译义为山后），请你勿追。智说‘你对他说，至今以往，常年落雨处，我居之；常年落雪处，葛居之，我便不追’，从此羌民世代住在常年落雨的地方。”[②] 戈人自东往西逃向“常年落雪”的川西北高原，当包括甘孜州。

戈人行石棺葬，据笔者调查，自茂汶往西金川、丹巴、道孚、炉霍、新龙均有石棺墓发现。

戈人崇白石，茂汶“戈人坟”即石棺葬中发现有白石随葬。据笔者实地调查发现，自茂汶、汶川往西，理县、马尔康、大小金川、丹巴、康定、道孚等地迄今保留着房顶立白石之俗，甘孜西北和康南巴塘一带就没有这种习俗。

戈人有“居石洞”的习惯，自茂汶、汶川，经理县、马尔康、大小金川、丹巴到康定木雅地区，现代居民都习惯居石室，累石为房，而炉霍西北和康南巴塘一带居民习惯住泥墙房。

有的学者考证，隋唐时期西山八国之一的“哥邻”国之“哥”即“戈”之不同音译。[③] 1985 年出版的《羌族史》（四川民族出版社）称：汶川、理县、马尔康、金川、壤塘、丹巴、小金等地的居民中迄今保留着“哥邻”的称号，李绍明等人介绍马尔康有戈堆地方，古有戈族居住。[④] 阿坝州政协副主席桑梓侯（藏族）向笔者介绍：阿坝四土地区被吐蕃占领以前的土著

---

① 马长寿：《氐与羌》第 170 页，上海人民出版社 1984 年。

② 马长寿：《氐与羌》第 170 页。

③ 陈宗祥：《岷江上游石棺葬的族属初探》，载《西南民族学院学报》1981 年第一期。

④ 李绍明、李复华：《论岷江上游石棺葬文化的分期与族属》一文。藏族学术讨论会提交的论文打印稿，1983 年。

是戈族。

现在发现的“戈语”或“尔龚语”主要分布在马尔康（木尔宗）、金川（观音桥）、丹巴（革什扎）、道孚、炉霍、新龙等地，当是古代戈人向“常年落雪处”逃遁途中经过这些地区。现在“戈”人已不复存在，成为藏族不可分割的一员，但因语言是一个比较稳定不容易一下消亡的民族文化因素，故迄今在部分地区留下古老的“戈语”即“尔龚语”。

关于“霍尔”人，前已述及，又在拙著《甘孜藏族自治州史话》中也有专题论述，现只说明的是炉霍，甘孜的霍尔人是元代以后才产生的。

三、党项与木雅人及石碉文化的族属问题

费孝通先生在《关于我国民族的识别问题》讲话稿[①]中指出：中央民族学院曾有一位教授贡嘎活佛，他的家乡在康定木雅乡，今属沙德区，藏语称该地为木雅，这个地方的人对外一般使用藏语，但在家里还讲一种和藏语不同的土话，这种土话至今未经语言学者深入研究。从这地方的藏语地名上看，值得注意的是它和藏语称西夏的主体民族党项羌的名称相同。也就是《唐书》党项传所说的“弭药”。而党项羌的发祥地有人认为就在今甘孜藏族自治州境内的金沙江与大金川之间。《唐书》上有：“地入吐蕃，其处者皆吐蕃役属，更号弭药。”就是说，原来住在这地方的党项人一部分北迁后，留下的一部分接受了吐蕃的统治。现在还保留在这个地区藏族中的那种“土话”是否和党项羌古语有关系，倒是个值得研究的问题。

关于木雅的“土话”，石泰安认为与西夏语有较密切的关

① 载《民族与社会》第23页，人民出版社1981年。

系。[①] 国内王静如也有相同的看法。[②] 现代语言学家已对木雅语进行了比较认真的比较研究。[③] 他们的研究结果如下：

第一，木雅语和西夏语在语音结构上比较接近，有较多的同源词，有相类似的语法特征，有的表示语法意义的前后缀，在语音上有明显的同源关系，所以，木雅语和西夏语有较密切的亲属关系。

第二，木雅语和西夏语存在着一定的差别，这种差别的程度大致相当于羌语支各语之间的距离，他们各有自己的基本词汇和语法构造。所以，他们都是羌语支中的独立语言。木雅语和西夏语分化过程绝对不止几百年的时间。因为云南丽江地区的纳西语西部方言和四川地区的东部方言比较，同源词有 60% 到 70%，而它们历史上的分化已近千年。木雅语和西夏语的同源词不超过 30%，差异部分在 70% 以上。这种差异程度是不可能在几百年或一千年左右的时间内所能形成的。

根据以上语言专家的研究结果来看，木雅人不大可能是元代灭亡的西夏南迁之移民。因为元代距今只有几百年的时间，而木雅语与西夏语的差别较大，其分化时间不止一千年。但鉴于木雅语与西夏语在语言上有明显的同源关系，语言学家肯定了这两种语言有较密切的亲属关系，而且文化上也有某些相类似的特征。[④] 应该说木雅人与西夏人历史上有同源异流的关系，即木雅人是唐代末北徙而被藏族同化了的党项羌人的后裔，西夏是吐蕃势力东进时北迁庆州、银州等地的党项拓跋部的后裔。

若仅就木雅人的主体先民而言，与党项羌有较密切的联系，亦即唐代有一部分党项羌在原地被藏族征服和同化，更号为“弭药”或“木雅”，前已论及。但是一千多年来，木雅藏族的

---

① 《弭药与西夏》，载《法国远东学院刊》BEFEO 第 44 卷，1951 年出版。

② 参见《论四川羌语及弭药与西夏语》。

③ 孙宏开：《六江流域的民族语言及其系属分类》，载云南省民族研究所编《民族学报》，1983 年。黄布凡：《木雅语概况》，载《民族语文》1985 年第 3 期。

④ 参见拙著《甘孜藏族自治州史话》第 71 页，四川民族出版社 1984 年。

形成过程非常复杂，从木雅嘉尔布来源问题上众说纷纭、莫衷一是的传说来看，木雅人的来源不是单一的。

首先，现代康定一带的木雅分上、下两部分。据当地传说木雅之所以分上、下两部分是因为历史上有两个木雅嘉尔布（木雅王）。一是来自青海的义子甲尔布，一是本地的西嘉尔布。1945年邓少琴在《西康木雅乡西吴王考》[①]中认为："西吴"的"吴"读"Xu"。"Si Xu"与"西夏"的古音Si Xu完全相同，即"吴"的古音读"夏"，故西吴嘉尔布就是西夏王。此王即西夏灭亡后"南徙建立小邦，洪武后授为明正土司。至清康熙三十九年（1700年），嗣斩而绝，传世几百载"。他们南徙的路线由甘南，趋松潘，出阿细、班佐，循金川河谷，经丹巴、道孚至木雅。这种可能性是存在的。[②] 但是1819年藏族僧人晋麦朗卡著《蒙古佛教史》卷2中说："其后（成吉思汗）66岁的丁亥年，向西藏的木雅进军。"日本光宝氏对此加注释称之为"康木雅"[③]。此征伐康定木雅的丁亥年即公元1227年，当时西夏尚未灭亡，故蒙古军征伐的"康木雅"，当是唐代被吐蕃征服后原地未徙的藏化之党项人（所谓原始木雅），而非西夏灭亡后南徙的木雅人。因此，藏语"Si Xu"或"Si hu"是否即"西夏"的记音，还有待于进一步考证。不过当地木雅人传说两个木雅王中有一个是本地的王，一个来自青海，这说明，木雅人的来源有两部分：一是指唐代吐蕃征服后更号"弭药"的土著，这是无疑的；二是否即西夏灭亡后南徙之木雅人？从后人的考证和本地传说来看，应该如此。但由于这两支党项羌的后裔分化时间甚早，所以，今天在语言上表现出既亲密又有差异的现象。

此外，康定一带木雅人中还流传着木雅王是松赞干布派来的传说，说他来到木雅后实行政教合一制度，统一木雅地区。现在康定营官山上的古建筑遗迹被认为是此王的王宫。与此同时还流

① 见《中国学典》中文版油印本，1945年重庆印。
② 详见拙著《甘孜藏族自治州史话》第71页。
③ 《蒙古·喇嘛教史》日文，第33页，昭和十五年。

传着木雅公主嫁给松赞干布，生下王子公主的传说。[①] 这些传说很显然是吐蕃征服和同化党项族之后逐渐产生的。

党项族是怎样被藏族同化，并逐渐从历史舞台上销声匿迹的？关于这个问题，可以从现代的木雅语言上说起。

木雅地区处在汉藏之间，其西部为藏区，东部为汉区。因此，木雅语的西部方言受藏语的影响较大，词汇中政治术语、宗教用语以及日常生活中的部分用语大都借自藏语，藏语借词约占词汇总数的15%左右，[②] 而东部方言区离藏区远，与汉区较近，因此受汉语影响较大，词汇中藏语借词少而汉语借词多，汉语借词约占词汇的20%左右。

操木雅东部方言的人主要分布在九龙弯坝、洪坝及雅安地区石棉县，自称 $mu^{55}\eta a^{55}$，即“木雅”。笔者实地调查发现，这部分木雅人保留古羌人风俗较多，汉化也较深，讲汉语的人多。

操木雅西部方言的人主要分布在康定县沙德区及九龙县汤古一带，他们的自称不是“木雅”，而是“博巴”，有较强的藏族自识的心理，穿藏袍、住藏房、信佛教，讲藏语的人多，识藏文者也不少，藏化很深。唯在家庭内部用语（木雅语）和白石崇拜等遗迹中可窥见一点上千年前党项族之文化的遗风。

木雅语借词主要来自藏语和汉语，借词中有关政治军事术语，如军队或兵、县长等，宗教用语如寺庙、活佛等，大都借自藏语。从中我们可以了解到历史上藏族同化党项采用了军事征服、政治统治和宗教教化相结合的办法。不过宗教用语方面的借词是属于晚期的借词。[③] 由此推测，藏族是先军事征服和政治统治党项人，教化是后期之事。木雅地区的宗教发展情况也可以印证这个问题。

贡嘎寺是木雅地区较早的寺院之一，创建者是满色·登巴仁青绒波，他的继承人就是第一代贡嘎活佛。到解放前共传了五代

① 参见《西夏研究论集》第206～207页。

② 《六江流域的民族语言及其系属分类》。

③ 《木雅语概况》，载《民族语文》，1985年第3期。

人，加起来也不过两三百年。居理活佛的寺院即饶蒂寺据说也建于明正土司时期（明、清时期）。藏族宗教虽然传入木雅的时间较晚，但影响极深。现代木雅人几乎都信仰藏传佛教，包括宁玛派、噶举派、格鲁派，还有苯教，而且葬俗也与藏区一样，实行天葬、水葬和土葬。葬场树嘛尼旗作为标志，送葬喇嘛念经；男女老少平时都戴护身符，里面镶佛像；家家设有经堂，与其他地区的藏族几乎没有什么差别。甚至，与藏族差别较大的石棉及九龙湾坝、洪坝一带的东部木雅人中，从事宗教活动的人仍然会讲半通不通的藏语，他们的经典全是藏文。看到这些现象，再联系木雅语中"宗教用语都几乎借助于藏语"的语言现象,① 不难看出，藏族的宗教在同化党项人的过程中起了很大的作用。

西部木雅人的葬俗、服饰等方面的民族风俗也已基本上藏化，葬俗包括天葬、水葬等都很流行。服饰中弯尖软底皮鞋（俗称"藏靴"）和长袖系腰带的长袍及礼帽等都是典型的藏族服饰，唯木雅妇女的头饰略有特殊的风格。一般藏区妇女长辫后垂，而木雅人部分妇女长辫盘于头上，用一块黑布或蓝布叠成瓦形，盖在头顶，然后再用辫子绕上几圈，使其固定在头上。"这种辫发而萦于头之前后的发式，在西南羌、藏、彝族中十分普遍。今河湟间的藏化羌妇则分发为二辫，垂于后，盛以锦囊，安多地区的妇女发式往往如此。"② 据笔者实地调查，茂汶、汶川、理县、马尔康、金川、小金、丹巴、康定、雅江、巴塘、道孚等地藏羌两族的妇女大多如此。其中道孚的城关区、瓦日区，丹巴县的大桑区党岭一带，共万余人，讲一种土话，称"道孚语"。经调查，其语言与西夏语很接近（同样在100个最基本词汇中，与西夏语同源词有25个，与藏语只有4个）。并以此断定，这些人是党项遗民，即未北徙的党项羌部之一。③ 从古代党项族的分

---

① 见《川西民族走廊地区的语言》，载《西南民族研究》，四川民族出版社1983年。

② 马长寿：《氐与羌》第221页。

③ 见《西夏研究论集》第305页，宁夏人民出版社1983年。

布来看，包括道孚、丹巴等地。丹巴县地名普查小组撰《丹巴县概况》（1984年11月2日稿）中写道：“党岭（今丹巴县境）之西为道孚玉科、龙步等草原，其东为丹东、革什扎两番落，相传其土民自党项迁来，故今称其山为党岭山。”似有可能。今道孚即藏文tahu一字之记音，此名见于古藏文《敦煌吐蕃本历史文献》，其最早来源是否即“党项”，即因党项人而得名。“党项”音变为“当务”或“道坞”、“道孚”。若是如此，即道孚、丹巴和木雅等地出现一些相似的文化现象（如妇女头饰），也就理所当然。他们原本为一族（党项），自唐以后，经一千多年接受藏族文化的影响，最后变成了藏族。但在家庭及村落内的用语及少量的文化习俗方面仍保持着古党项之俗，这也是可以理解的。

木雅人在藏族地区以擅长垒石建筑而闻名。早在公元7世纪松赞干布时代，木雅人就被请去参加修建寺院的工程，并任工头。今天位于立曲河下游的“西吴绒”古城遗址，相传是“西吴王”的王宫。这是一个典型的石城，其建筑工程之大、工艺之精，实属罕见。那一块块大小方圆无定的乱石，经木雅人的手，变得大小长短各得其宜。砌起来的石墙圆如规，方如矩，直如矢，垂直于地面上没有倾斜，并经久不塌，可见其石墙建筑技术何等高明。据《西夏经事本末》载：西夏人筑城“紧密如石……易守难攻也”，并称这种石城为赫连城。木雅人垒石工艺与此相同。

在木雅地区最引人注目的建筑莫过于石碉，藏族称为“宗”。这种石碉，顶天立地，既可称为堡垒，又可称作是碉堡。笔者到丹巴，也多发现这类碉堡，全是用乱石砌成，形状各异，有四角碉、六角碉、八角碉，据说还有十三角的。碉身由下而上逐渐缩小，最高达50米左右，碉的棱角笔直，十分坚固，牢不可破。

丹巴、木雅一带的石碉不但高数十米，而且数量也很多。丹巴一些村寨石碉成林，俗称“石碉群”。从丹巴往东南，阿坝州

的理县、汶川、茂汶等地也很多。这些石碉究竟起于何时，是什么民族所造?《后汉书·西南夷传》载:“冉駹夷者，武帝所开，元鼎六年，以为汶山郡。……其聚邑，皆依山居止，累石为室，高者至十余丈，为邛笼。”李贤注云:“按今彼土夷人呼为碉也。”清人陆次云著《峒溪谷织表》亦云:“松潘，古冉駹也，人居累石为室，高者至十余丈，名曰碉房。”从这些记载可知，川西北的所谓碉，早在汉代就已存在。“冉駹夷”称其为“邛笼”。应该说，这类石碉最早与“冉駹夷”有关。而“冉駹”究竟是羌，是氐，还是其他民族，学术界有不同的看法。笔者认为，冉駹是古代岷江流域许多民族的泛称，而且时而为族名，时而为地名。《后汉书·西南夷传》云:“冉駹夷者……其山有六夷、九氐、七羌，各有部落。”可知冉駹为地名，其地实有夷、氐、羌三种民族。因此把冉駹肯定为一个民族或部落，实属不妥。但冉駹在汶山郡，久居岷江流域，无疑与这一带的羌人有着密切的历史渊源关系。而且“邛笼”即“石碉”二字已证明是羌语的译音。今天分布在石碉文化区域的马尔康、金川、康定、木雅、丹巴、九龙、雅江等地均有属于羌语支的语言分布。这些语言早在上千年前就存在于上述地区。这些操羌语支语言的先民应该说是石碉的创建者，他们同样是上述地区石棺葬的主人。

隋唐时期，党项族兴盛，占据了上述许多地方。为了生存和发展，他们利用当地坚固的石碉为居室或堡垒，是完全可能的。唐以后，吐蕃兴盛，征服和同化了上述地区氐羌系统的各民族，包括党项族，并利用这些民族和他们的石碉与东方的唐朝争夺地盘。所以，现代有些藏族学者说石碉是吐蕃军队的工事，也自有其理。重要的是，我们讨论石碉即“邛笼”的族属，要有历史发展的观点，碉是死的，不能搬走，但民族是活的，是发展变化的。东北至岷江流域，经阿坝州马尔康、大小金川到西南的甘孜州丹巴、道孚、康定、九龙、雅江等石碉文化分布地区，几千年来民族的变化多。许多民族都利用了这一带坚不可摧的石碉建筑，把石碉不分时代地断然肯定为某一民族之文化，显然不妥。

金川、丹巴一带，有些石碉是到清代时才修建的。

就木雅地区而言，先秦时期为牦牛羌地，后来又有“筰”、“戈”等民族居住，隋唐时期为党项羌的故土之一，唐以后为木雅藏族的聚居区，元代又有部分蒙古族屯居此地，迄今木雅地区流传着的蒙古王夹噶（意为铁柱）与木雅王打仗之事，就反映了这段历史。明代云南纳西族的木天王势力大增，向北发展，占据过木雅地区。所以，木雅及其他地区的藏族又说八角碉是“浆妖宗”，《格萨尔王传》中就有描写。“浆”，在唐代指南诏，以后指纳西族，详见拙著《甘孜藏族自治州史话》。藏、羌民族对碉的称呼之变化，也能说明不同时代、不同民族，均利用过这种建筑。汉代古羌人称碉为“邛笼”，唐代吐蕃谓“宗”，意为堡垒、碉堡。嘉戎藏族称碉为“霍尔得”，相传这种碉是霍尔所造。[①] 此霍尔不可能是指回纥，或北方吐谷浑等北方胡系民族，因为这些民族历史上并没有南及嘉戎地区。这里的“霍尔”是指元代后的蒙古族。蒙古军队曾自北向南，经川西入居滇区。今木雅地区、炉霍虾拉沱均有蒙古军垦屯遗迹。甘孜地区部分藏族称这种碉为“浆塘”。“浆”即唐代的南诏或以后的纳西族。唐代纳西势力未达木雅等地。明朝中叶以后，云南丽江纳西族土知府木氏的势力向北拓展，到明万历年间，其势力已深入包括木雅地区的康东南藏族地区。正如《维西见闻录》云：“明万历年间，丽江土知府木氏浸强，日率麽些（即纳西）兵攻吐蕃地（藏族地区）。遂取各要害地，屠其民而徙麽些成焉，自奔子栏以北，番人惧，皆降。于是，自维西及中甸并北隶四川之巴塘、理塘，木氏皆有之。”纳西兵夺取了这一带的碉楼后，日夜驻守。今天巴塘县白松一带的山尖、谷口都有不少规模宏伟的碉楼遗迹，据传是明代纳西族占领此地时的军事堡垒。

综上所述，木雅地区的石碉，汉为冉駹夷所创，隋唐为党项人所用，唐中叶以后为吐蕃所用。以后，蒙古、纳西等族也利用

① 见《西夏研究论集》第235页。

过。既然用，必然要加固或维修，甚至重建。因此，今木雅之碉群包含着不同时代、不同民族之文化因素，但其首创者是古氐羌，这是无疑的。

原载《康定民族师专学报》，1988 年第 3 期

新龙谷日的石棺葬及其族属问题

新龙县位于四川省西部的横断山区雅隆江畔，是甘孜藏族自治州的一个农业县。1985年5月笔者到新龙县进行民族考古实地调查时，在该县西北部的谷日乡政府附近发现了一批已遭破坏的石棺墓。由于水土流失和农田基本建设的缘故，多数墓顶的石板已露出地面，墓内骨架和随葬品的保存情况也不好。

1985年5月5日至12日，笔者同新龙县文化馆、科委等六个单位的同志组成考察组，对上述石棺墓进行了调查和抢救性试掘。先后共清理了七座残墓，即编号M^1 ~M^7。现将有关情况作一个简单介绍，同时对其年代和族属问题略述几点管见。

一、墓葬概况

谷日在新龙县城西北十公里的雅隆江上游东岸，北距甘孜80多公里。墓葬区在谷日乡政府所在地附近，雅隆江河谷一块200~300米的半圆形高山台地上。当地藏民称这块台地为“木娘岗”。每层台阶耕地的阔度大则近百米，小则十多米，高度相差3~10米。从江边的公路往上数，第三和第四台阶耕地之间是

一条拖拉机路，石棺就在这条拖拉机路的上下陡坎中。七座墓都是沿拖拉机路南北向排列。M^4和M^6在路下面，$M^1M^2M^3M^5M^7$在路上面。墓区东面第六台阶耕地上是达沙村，北面两百米远处是谷日村。整个台地依山势由东向南倾斜，形成了一个斜度不大的山坡。山顶是雪山，山腰是茂密的森林，山上还可以看到许多早已荒废的层层小梯田。

此次谷日清理的七座墓，均用本地盛产的板岩做成，这种石板大都为长方形天然石板，未发现有人为加工的痕迹。石板厚度在3~5厘米左右，墓石虽有大小，但都呈长方形。石棺内长1.5~1.7米，宽0.44~0.5米，深0.42~0.55米，一墓仅容一人。石棺的建造方法比较简单，先在台阶耕地间的陡坎上平整地面，挖出一个长方形浅坑，然后贴着坑的四壁用大小不同的天然石板砌成棺壁，侧面2~3块石板，盖顶板就像现在屋顶盖瓦一样，一块压着一块。顶部与坑口基本相平。棺下有的有底板，有的无底板，石板之间没有发现有泥浆粘合的痕迹，但拼凑得非常紧密。这次清理的七座墓均不带副棺。

由于长期水土流失和修拖拉机路时所造成的破坏，多数墓的顶部或足端已露出地面，有的已被挖乱。墓内骨架腐朽严重，尚可辨认葬式的墓只有几座。以M^6为例，葬式为仰身直肢，即骨架仰卧，双手自肘以下向上弯曲，两个手掌的位置分别在头的两侧 。其他M^1、M^2、M^4墓内虽有骨架，但零乱，有的上下重叠，有的全部堆在棺的一端。骨架的各关节接合处大都已分离，具有二次葬的迹象。

各墓随葬器物很少，每墓少则只出土一件，多则也不过十件。M^1出土一把铜矛，两件双耳陶罐，12件铜手镯，一把残缺镰；M^4出土3颗绿松石珠，72颗管状骨珠，5件铜手镯，一件双耳罐，两件单耳罐；M^6墓出土一把铜剑，一个铜镜，7~8件陶罐；M^3墓只出土一件双耳陶罐；M^2墓出土一件单耳罐，马的下颌及牙齿和其他两颗尖利的兽齿。M^5墓只出土一件已破烂不能辨认形状的陶罐。M^7是空墓。上述这些随葬物的放置，陶器

大部分置于头顶或头端的左右两侧 。金属器和装饰品大都是依其用途和生前佩带的位置而放置的。如铜剑在腰部，手镯仍然套在尺骨和桡骨上，骨珠和绿松石珠在颈部。石棺墓放置的方向有两种情况：一种是顺自然山势呈南北向，即头向山顶，脚向河谷；另一种与山势呈横向，即头朝西，脚朝东。

二、出土器物

出土器物共 37 件（骨珠和绿松石珠另计）。可分为陶器、铜器、铁器、珠饰等类。以下分开叙述。

（一）陶器共 16 件，其中 7 件已成碎块，辨别不出器形。剩下 9 件中有 4 件双耳罐，为细泥黑陶，器壁很薄，器形匀称，火候很高。其余的 4 件单耳罐和一件无耳罐，大多为夹砂灰陶，部分是泥质灰陶，火候很低，出土时多有破碎。因火候不匀而部分呈橙红色。各种陶罐大部分为素面。有的耳部、颈部、腹部有纹饰。有波纹、划纹、弦纹等。少数双耳罐耳部和腹部嵌有细小颗粒状的铜泡。

（1）双耳罐可分为四式

Ⅰ式，通高 16 厘米，口呈核桃形，直口、直颈、鼓腹、平底。双耳宽 5 厘米，长 12 厘米，从口沿接到腹部。底部直径 8 厘米，饰以方格纹。它的突出特点是，双耳上各嵌有三排颗粒铜泡，每排 39 颗。腹部两边对称地镶嵌着 4 圈颗粒状铜泡纹饰，从内往外数，第一圈 16 颗，第二圈 24 颗，第三、四圈各 39 颗。第二圈与第三圈之间略有间隔。第一圈内以一颗较大的铜泡作为中心。整个器物侧视成一浑圆形，非常美观，工艺水平很高。这类嵌铜的双耳罐在木里、雅江团结公社、甘孜仁果、扎科等地均有发现。它是雅隆江流域石棺葬具有代表性的典型器物，也是国内外都罕见的器物。

Ⅱ式，通高 15 厘米，底径 8 厘米。双耳宽 5 厘米，长 13 厘米。口呈核桃形，直口、直颈、鼓腹、平底。腹部素面，双耳上各有一条

直线划纹。耳从口沿接到腹部。

Ⅲ式,大小形状与Ⅱ式基本相同。唯不同的是双耳上各嵌有一排颗粒状铜泡。但腹部完全素面,无任何纹饰。

Ⅳ式,通高不到10厘米,直口、直颈、鼓腹、平底。整个器身无任何纹饰。

(2)单耳杯,只有一件,敞口,唇外侈,口缘下微内收成斜肩,鼓腹平底。单耳作宽带状,从器口接于腹部。器身全部素面,无任何纹饰,通高10厘米左右。

(3)单耳罐

Ⅰ式,通高14厘米,口径95厘米,底径8厘米,耳宽4厘米,夹砂灰陶。唇微侈,短颈、斜肩,腹壁收于平底。单耳宽而短,从肩部接到腹部。颈下肩部有凸弦纹三道,腹部有两层短波纹。

Ⅱ式,长颈,浅腹,平底,口唇微侈。耳呈带状从口沿接到腹部。素面无纹,泥质黑陶。口径6.7厘米,底径6.5厘米,通高12厘米,耳宽4厘米,耳长9厘米。

Ⅲ式,只有半边,短颈、唇微侈,鼓腹,平底。耳呈带状从口沿接到腹部。泥质黑陶,火候低,素面无纹。通高12厘米。

(4)无耳罐一件,高颈、素面、修长、卷唇,侈口、圆腹、平底,通高13厘米。

(二)铜器

(1)铜剑一件,剑格为凸起的山字形,二颈为实心剑扁体,二颈首向外伸出三个角,呈山字形。颈部饰有两排云纹,剑身宽而薄,中部有脊。整个剑通长29.3厘米,颈长10厘米,剑身长19厘米,剑身近格处宽4厘米,中部宽4.4厘米,近剑首处最宽为4.5厘米。

(2)铜镜一件,圆形,直径9厘米,厚0.5厘米,正面光滑、平整。背面中心有一个拱形小环纽,纽的四周用细凸米点纹铸成五条半卷曲之蛇。铸造异常生动精美,暂名“蛇纹铜镜”。此镜不像唐代“海兽葡萄镜”那样有外圈、中圈、内圈之分。整个铜镜的背面只有一个圈,即围绕五条蛇的外圈。圈中间有一道细槽,把外圈

分为两个圆环。这个"蛇纹铜镜"与铜剑同出自 M^6墓。铜镜置于遗骨的胸右侧。如此线条流畅,制作精细的铜镜,在我国西南地区石棺葬中尚属罕见。

(3)铜矛一件,通长 18 厘米,叶长 13 厘米。銎貌辨色骹长 5 厘米,形成长叶短骹,骹径 2.2 厘米。整个叶面呈柳叶形,但中部略束。中叶起脊。骹部尾端的一角有一个小穿孔。骹为实心扁平体,中微凹。值得注意的是,此矛只有一面叶有脊,另一面无论是骹还是叶都是平面。因此,整个矛体显得很薄。

(4)铜手镯共 13 件,其中细条手镯 7 件,直径 6.9 厘米,镯宽 0.2 厘米。宽条手镯 6 件,直径 7.2 厘米,镯宽 1.2 厘米。都是用长条形铜片弯曲而成,制作较粗糙。

(三)铁器一件,是一个长 128 厘米的镰刀残片。弯背,凹刃,呈半月形。

(四)珠饰。骨珠 72 枚,分管状珠和穿孔圆盘状珠两种。绿松石珠 3 枚,其中一枚已破碎。剩下的两枚是扁形椭圆体,一个孔。另一个三面体,有两个穿孔。此外还有两颗单孔红褐色琥珀珠。因为这些珠饰发现于 M^4墓骨架项下随近,所以估计是一种串连的项饰。

三、出土一个完整的头颅骨

M^1墓出土了一个完整的头颅骨,经初步鉴定是一个 25 ~ 35 岁的青年男人。

整个头颅大而重,骨壁较厚,颅腔较大,额骨较高而粗壮,颧骨乳突较大并带有脊突。下颌角区明显向外翻,下颌角度只有 100°。颏部呈方形,颏隆凸粗壮,下颌支较宽。从顶骨顶面观察,顶缝是深波型,即稍有锯齿,波曲虽多,但甚为清晰,波与波之间并不互相平行。颅外主要缝部都已愈合。牙齿中前后臼齿尖已磨平,其咬合面中央凹陷。

测量结果，颅长15.9厘米（以下数据均为厘米），颅底长14.7，枕骨大孔长4.3，宽3.9，颅宽14.3，额最小宽8.5，额最大宽12，耳点间宽14.4，颅高14.1，内颅高14.2，耳上颅高11，全面高12.7，上面高7.6，面宽12.1，鼻高6，鼻宽3.2，鼻骨最小宽0.6，鼻骨最小高0.5，眼眶宽4.3，眼眶（左）高4.1，（右）3.9，眶间宽2，鼻梁至眶间宽的矢高0.8，上部面宽10.7，两眶内宽9.9，鼻根点至两眶内宽的矢高1.1，中部面宽10.5，颧上颌高1.4，面底长9.9，上齿槽弓长5.2，上齿槽弓宽6.3，腭长5，腭宽4.2，额骨弦11.4，顶骨弦10.8，枕骨弦10，额骨弧12.5，顶骨弧12，枕骨弧11.5，颅骨矢状弧36，颅骨横弧30，颅围长52，总面角85°，中面角86°，齿槽口角79°，额倾角68°，鼻梁侧面角63°，下颌髁间宽14，喙突尖点间宽10.6，下颌角间宽10.5，颏孔间宽4.9，下颌体长7.7，下颌体厚1.2，下颌枝最小宽3.6，下颌枝高7.1，下颌联合高3.1，下颌切迹高3.9，下颌切迹深0.6，下颌联合弧3，颏孔间弧6，下颌角100°。

四、年代

新龙谷日石棺葬的年代，可先从分析器物类型的特点入手。谷日石棺葬出土的铜剑为山字形格剑，又称叉形格剑，它是我国西南各地石棺葬最典型的器物之一，年代最早的这类剑见于云南楚雄万家坝和祥云大波的墓葬中，其年代分别为2405±105年和2350±75年[①]，大致在战国初期至中期。以后各地发现的此类剑既有战国时代的，也有西汉时代的，但西汉中期以后的石棺葬中很少见到这类剑。也就是说山字形格剑是我国西南各地的石棺葬中自战国初到西汉中期的常见形式。西汉中期以后，滇西和川西石棺葬中的山字形格剑的铜剑大多已演变为铜柄铁剑。以此推测新

① 张增祺：《略论滇西地区的青铜剑》，载《考古》1983年第7期。

龙谷日石棺葬的年代约在战国至西汉之间。

此外，距新龙谷日不到100公里的甘孜县，于1951年11月发现过一把青铜剑[①]，其剑格和剑身的形制与新龙谷日的铜剑基本相同。甘孜铜剑的年代被定在战国至西汉初[②]，那么谷日铜剑的年代当与此接近。

新龙谷日石棺葬出土了一把铁镰，这自然说明其年代比较晚，但不可能晚到西汉之后。一则因为川西、滇西的石棺葬文化自西汉以后逐渐消失，二则因为邻近雅隆江流域的滇西地区早在西汉中期就已普遍使用铁器了。因此新龙谷日石棺葬出现铁器的年代大限也不能晚于西汉。

五、族属问题

关于新龙谷日石棺葬族属问题是一个比较难推断的问题。不过有一点似乎是可以确定的，即这个石棺葬与藏族的祖先有密切的关系。笔者提出这个看法有以下几点根据：

(1)藏族历史上和现在都有石棺葬的习俗。历史上据《新唐书·吐蕃传》记载："其死葬为冢。"《通典·边防六·吐蕃》(卷190)说："其墓正方，累石为之，状姑平头屋。"另外据藏族苯教经典《十万白龙》和《色尔尼》等记载，早期的人死后要举行一系列苯教仪式和礼节，其中重要的一项内容就是以"石片为棺"。现在的藏族地区除天葬、水葬、火葬、土葬、塔葬等外，尚流行石棺葬。如四川省甘孜州得荣县日雨区、新龙县河东区。西藏昌都地区的部分县至今仍保留着石棺葬的习俗。[③] 值得我们注意的是，这次新龙发现石棺葬的地点谷日恰好在至今流行石棺葬的河东区。而且

---

① 安志敏：《四川甘孜附近出土的一批铜器》，载《考古通讯》1958年第1期。

② 童恩正：《我国西南地区青铜剑的研究》，载《考古学报》1977年第2期。

③ 陈宗祥：《川西少数民族丧葬制度试探》，载《西南师范学院学报》1985年第1期。

新龙河东区目前流行的石棺葬法与谷日发现的战国至西汉年代的石棺葬法非常近似。目前河东区实行石棺葬，也是先挖一墓坑，然后砌石块为墓壁，墓底垫一层砾石。最后把尸体放进去，再在墓坑上盖一块大木板，用土掩埋。

(2)新龙谷日石棺葬 M^1 墓出土的头颅骨测量的数据，与现在当地藏民头部测量的数据颇为接近。比较见下表：

单位：厘米

	头长	头宽	额最小宽	耳屏间宽	面宽	下颌角间宽	鼻宽	鼻高	头水平围	头矢状弧	头横弧
现代新龙谷日藏民	19.5 | 17.3	16 | 14	11 | 9	14.5 | 12.1	14 | 11.6	11.5 | 9.3	4.4 | 3	5.5 | 4	60 | 52	37 | 34	36 | 27
战国至西汉新龙谷日石棺葬头颅骨	15.9	14.3	8.5	14.4	12.1	10.5	3.2	6	52	36	30

(3)新龙谷日位于雅隆江上游，这一带战国至西汉的具体民族名称已不可考，只是到了后汉明帝永平年间(58～75年)，据《后汉书·西南夷列传》记载，这一带有“白狼，槃木，唐菆等百余国，户百三十余万，口六百万以上”。于是现在不少考古学、民族史、民族学的学者认为，这一带的石棺葬的主人是汉代白狼人的先民，如李绍明在其《康南石板墓族属初探》一文中说：“说康南石板墓是汉代白狼人先民的墓葬大体是不误的。”①童恩正在《近年来中国西南民族地区战国秦汉时代的考古发现及其研究》一文中说：“此类墓葬的时代，据发掘者推断在西汉早期。估计其族属亦当与前白狼、槃木等有关。”②

原载《四川文物》，1987年第3期

① 载《思想战线》1981年第6期。

② 载《考古学报》1980年第4期。

略论藏族古代文化与中华民族文化的历史渊源关系[1]

中华民族文化是一个整体，它是在长期的历史发展过程中，由中国各民族交融而形成的。今天展现在我们眼前的丰富灿烂的中华民族文化之形成，固然有其社会经济和政治上的原因，但我国各民族各具特色的文化交流和融合是其中最重要的因素。没有我国各民族在历史上的文化交流和融合，就不可能有今天世界文化宝库中绚丽多彩的中华民族文化。所以，加强对我国各民族文化，尤其是少数民族文化的起源、形成和发展规律的研究，探讨我国各民族在历史上文化交流和融合的过程，不但有助于了解中华民族总体文化的形成过程，而且有利于今天我国各族人民的团结和统一。

藏族是一个历史悠久的古老民族，也是中华民族不可分割的历史成员和现实成员。从考古发现的材料看，早在几万年前的旧石器时代，藏族的先民就劳动、生息和繁衍在被称为“世界屋脊”的青藏高原上。到了1000多年前的唐代，藏族已发展成为

---

① 本文是在笔者曾经公开发表过的部分论文，包括博士论文的基础上修改而成的。

一个拥有几百万人口、具有独特民族风格和灿烂文化的强大民族，汉文史籍称其所在地为“吐蕃国”。在吐蕃最强盛时“地方万余里，自汉魏以来，西戎之盛，未之有也”①。公元8世纪的汉族史家王钦若、杨亿也感叹道：“今四夷之最盛强，为中国甚患者，莫大于吐蕃。”② 按《中国通史简编》的说法：“原来寂寞无所闻见的中国广大西部，因强有力的吐蕃国的出现，变得有声有色了。这是吐蕃历史的大进步时期，也是中国西部居民开始参加历史活动的时期。”③ 现在提出的问题是：一个在1000多年前曾一度主宰过中亚和中国西部历史舞台的强大民族，为什么一直向心于中华民族并加入到中华民族的大家庭中？为什么西藏近代史上，虽然国内外的敌对势力总是相互勾结，通过开展各种或隐蔽或公开的活动，一直企图把西藏从中华民族大家庭中分裂出去，但其结果都是以失败告终，而西藏作为中国不可分割的一部分的历史地位仍然没能改变？要回答这些问题，固然可以从现实出发，从法律等角度进行论证，但笔者认为更重要的是寻根，即寻找西藏成为中国不可分割的一部分的历史根源。这就需要依据科学的历史材料，从历史上藏族与中华民族的历史文化渊源关系中，找出合乎实际的，而且具有一定说服力的答案。

因此，笔者依据历史文献与考古学、语言学、民族学、体质人类学等多学科的材料进行综合论证，从中华民族文化源流的宏观角度论述藏族作为中华民族不可缺少的一部分的历史渊源关系。全文共分两部分。第一部分，提出自新石器时代起，中华大地上就存在着三大考古文化系统和三大民族系统。这三大古老民族文化区域系统的更高发展层次便是中华民族的整体文化系统，证明中华民族文化的多源特点和多元一体的历史渊源。第二部分主要论述从旧石器时代到新石器时代晚期藏族古代文化与中华大地上三大古老民族文化区域系统的历史渊源关系（重点放在与

① 《旧唐书·吐蕃传》。

② 《册府元龟》卷993外臣部防御六。

③ 《中国通史简编》第2册，第490页。

中原地区的文化联系上)。

一

我国考古研究的成果表明，我国的考古文化自新石器时代起就存在着明显的不同区域的系统特点。如新石器时代存在着三大考古文化系统，即仰韶文化系统、青莲岗文化系统、北方细石器文化系统。[①] 所谓“系统”，就是同类事物按一定的关系组成的整体。考古文化系统就是同类的考古文化按一定的关系形成一种不可分割的有机联系的整体。如甘、青地区的马家窑文化，本身是继承仰韶文化发展而来的。可见这四种考古文化是按继承和发展等关系组成的一个整体。很显然，这种大范围的考古文化系统或整体，不可能是一个氏族、一个部落，甚至是一个部落联盟的文化，也不可能是一个民族的文化，而是更大范围的具有某些相互关联和共同特征的人们共同体的文化。同时，我们必须看到，这些大范围的考古文化系统，虽然不能与民族画等号，但又表现出一定的民族属性。例如，青莲岗考古文化系统：(1) 有它一定的共同地域，即黄淮下游、东南沿海、渤海湾周围及东南半壁(包括沿海岛屿)。从行政区划上讲，包括山东、辽东半岛、江苏、浙江、福建、广东、广西、湖北、湖南、贵州、云南东半部、四川东部、江西、安徽、淮河以南的广大地区。我们可以总称这个广大的地区为长江中下游及东南沿海地区。(2) 有一定的共同经济生活，即以种植稻谷和农业生活为主，饲养猪。(3) 有一定的共同风俗习惯，即住干栏式房屋，断发文身，人工拔牙，口颊含球，崇拜蛇、犬、鸟等。

那么，这种既不能与民族画等号，又具有一定的民族属性的

---

① 石兴邦:《关于中国新石器时代文化体系的问题》，载《南京博物院集刊》1980 年，第 2 集。

人们共同体，应怎么称呼呢？这里笔者借用考古学上的“文化系统”这个名称来称呼这种超越一个单一民族而存在的大范围的人们共同体为“民族系统”。它是一个具有一定的历史联系的民族综合体，也可以说是一个包罗了许多具有历史联系的民族在内的总概念。而且，这些相互联系的许多民族在空间分布上具有一定的较稳定的共同区域系统，时间发展上具有一定的同源关系和继承关系。

根据考古学、民族学、语言学和体质人类学的材料来看，至少从新石器时代起，中华大地上大体可以分辨出三大考古文化系统和三大民族系统。

1. 从东北沿蒙古草原到西北宁夏（北部）、甘肃（北部）、新疆以至藏北高原，即长城以北的广大区域，通称为北方草原地区，其地貌特征主要是沙丘、高原和草原。

正如我国著名的史学家翁独健先生所言：“在北方，主要是长城以北，从东北沿蒙古草原到西北的宁夏、甘肃、新疆以至藏北高原，以细小打制石器为特征的细石器文化，是北方新石器时代的主要文化。它们的特征一致，地域相连，统一构成了我国北方草原、沙丘、高原地带从事游牧和狩猎的古代民族的文化。”①考古学上称它为“北方细石器文化系统”②。

继细石器文化系统之后，我国北方草原具有代表性的文化是动物纹饰的青铜器物群，习惯上称之为“鄂尔多斯式铜器”③。其中表现草原游牧民族骑士生活的马具和各种武器非常丰富，同时盛行类似于蒙古包形状的石丘墓。从考古材料来看，我国北方草原古代民族的经济生活以养马、牛、羊为主，猪很少。他们既

① 乌恩：《我国北方古代动物纹饰》，载《考古学报》1981年第1期。

② 《新中国的考古发现和研究》，载《中国新石器时代的家畜》194页和《北方草原的青铜文化》339页，文物出版社1984年。徐中舒：《夏商之际夏民族的迁徙》，四川文物管理委员会印1983年。

③ 乌恩：《我国北方古代动物纹饰》，载《考古学报》1981年第1期。

是马的驯养者，又是马车的发明者。[①] 他们一年四季逐水草而居，游动在广袤的北方草原上。他们的生活俗称“马背上的生活”。如果从考古学的角度看，细石器、动物纹的器物群、石丘墓，以及以饲养牛、马、羊为主的经济生活统一构成了从新石器时代到青铜时代我国北方草原的游牧文化系统。为了适应游动不定的游牧生活方式和生产方式，他们的生产工具和生活用具最突出的特点是细小轻便。如石器以细小的打制石器为主，铜器以携带方便的小件器物为主。

根据文献记载和民族学的材料来看，我国古代对居住在北方草原地区的各民族一般都泛称为“胡”。《汉书》云：“南有大汉，北有强胡。”按《辞海》所收集的胡民族有：

匈奴称为胡或北胡。

乌桓、鲜卑等在匈奴东，故称东胡。

西域各族在匈奴之西，故泛称为西胡。

柔然源于北匈奴，山胡源于南匈奴。

契丹源于东胡。

林胡，战国时就分布在今内蒙古等地。

狐胡，分布在今新疆境内。

稽胡，源于南匈奴。

卢水胡，是匈奴的一支。

小月氏，有“湟中月氏胡”之称。

由此可见，被称为“胡”的古代民族几乎遍及我国的东北、内蒙、甘肃、青海、新疆等广大的北方草原地区，笔者把这些古代民族统称为“胡民族系统”。

这些胡民族系统的古代各族的后裔就是今天阿尔泰语系的现代各民族。他们包括满族、朝鲜族、赫哲族、锡伯族、蒙古族、东乡族、土族、保安族、达斡尔族、鄂温克族、鄂伦春族、维吾

① 《新中国的考古发现和研究》，文物出版社 1984 年。徐中舒：《夏商之际夏民族的迁徙》，四川文物管理委员会印 1983 年。

尔族、哈萨克族、柯尔克孜族、乌兹别克族、撒拉族、裕固族等。这些民族迄今大部分仍分布在长城以北的沙丘、草原、高原地带，从事半游牧和狩猎生产，兼营农业生产。

从体质人类学的资料得知，新石器时代到铜器时代我国北方草原地区，早期可以明显分辨出两种体质类型，一种与现代北亚蒙古人种接近，另一种与现代东亚蒙古人种接近。到了晚期这两种体质类型具有混合的现象，从而趋于统一。[①] 出现了混合型的体质特征，我国文献上记载北方胡人的体质特征“高鼻多须”，又有“高鼻类胡”之称（《安禄山事迹》），具有“高鼻深目”[②]的特点。

北方草原地区的各民族为适应逐水草而居的游牧生活，居穹庐、毡帐、毡包、毡庐、蒙古包、帐篷等，“虽有城郭而不居”。男女喜穿绑脚裤和马靴，好做摔跤、赛马、射箭等游戏和运动，骑马、爱马、养马是他们生活中最突出的特点之一。古人曰：“今吾将胡服骑射以教百姓”，“变胡服骑射以备燕、三胡、秦、韩之边。”（《史记·赵世家》）而外国人俗称他们为“马背上的游牧民族”。

2. 我国黄河流域又有中原之称。以黄土高原、大山、沙漠、草原、高寒为其地理特征。新石器时代，我国黄河流域广泛分布着仰韶文化和在仰韶文化基础上发展起来的龙山文化，以及在仰韶文化基础上发展和分化出来的马家窑文化、齐家文化、寺洼文化等。考古学上统称为“仰韶文化系统”[③]。黄河中游的黄土谷地，包括汾河、渭河、泾河、沁河等黄河支流的河谷，是仰韶文化系统的发祥地和分布的中心地区。由此向四周扩散和发展，东

---

① 韩康信、潘其风：《古代中国人种成分研究》，载《考古学报》1984年第2期。

② 《新中国的考古发现和研究》，文物出版社1984年。徐中舒：《夏商之际夏民族的迁徙》，四川文物管理委员会印1983年。

③ 石兴邦：《关于中国新石器时代文化体系的问题》，载《南京博物院集刊》，1980年第2集。

到太行山麓，向东北到赤峰，北界到今沙漠草原，向西到河套（贺兰山下）沿黄河到洮河、淦水，再南顺西汉水到汉中，至江汉地区北部，再西沿横断山脉，沿澜沧江等河谷到川北、西康，南到云南西南部。这些都是仰韶文化系统分布和发展的区域。按陈永龄先生所言："在中原地区，黄河中下游以彩陶为特征的仰韶文化和以黑陶为特征的龙山文化，主要是古代汉族祖先农业经济的文化。"[①] 汉族古称华夏或诸夏，早在传说的黄帝时代，黄河流域就先后出现过几个大的部落联盟。后来黄帝部落在阪泉打败炎帝部落，从而统一了中原各部，形成华夏族。所以，后人把黄帝推崇为华夏族的始祖。从公元前21世纪至公元前8世纪，在黄河流域中下游一带相继出现了由夏、商和西周建立的奴隶制王朝。徐中舒先生讲："中国第一个王朝——夏后氏，就是以羌族为主体，并与唐虞两个联盟部族在黄河流域完成的一个统一大国。"[②] 据《史记·六国年表》云："禹兴于西羌。"《盐铁论·国疾》也云："禹出西羌。"陆贾《新语·术事》也说："大禹出于西羌。"这些都说明夏族为羌族的一部分。石兴邦先生也认为夏禹、周文王等西方部族的人物"都属羌族系统"[③]。尤中在《中国西南的古代民族》中提出："黄帝族原来和羌族是同一族群，后来黄帝族进入中原地区。"[④] 同样，炎帝与羌也有同源关系。《国语晋语》云："炎帝为姜。"司马贞《三皇本纪》也说："炎帝神农氏，羌姓。"姜即羌，正如章炳麟在《检论·序种姓》中云："姜者，羌也。"如此看来，炎帝族、黄帝族、夏族、周族等同为羌系民族。当他们先后迁居中原地区融合为华夏后，共同创造了黄河中下游的仰韶文化。而另一些仍然留居西北甘、青

① 《我国是各族人民共同缔造的统一的多民族国家》，载《中国民族关系史论文选集》，甘肃民族出版社1983年。

② 《羌族史》序言，成都：四川民族出版社，1985年。

③ 石兴邦：《关于中国新石器时代文化体系的问题》，《南京博物院集刊》，1980年第2集。

④ 《中国西南的古代民族》，云南人民出版社1979年，第1章第1节。

地区的古氐羌人创造了马家窑文化、齐家文化、寺洼文化等仰韶文化系统的另一些文化类型。因此，我们有理由推断，整个仰韶文化系统是氐羌系统与原始部落共同创造的。仰韶文化系统实为原始氐羌民族系统的民族文化，亦即以华夏族为主体的氐羌民族系统的古代文化。所以，提出西北黄土高原地区的先史文化基本上是历史上古代羌族系统各部落部族在不同时期所创造的这种见解是非常正确的。

中原地区氐羌系统的原始民族文化，一般有这样一些重要特征：（1）经济上以种植粟类作物为主。（2）居住红烧土、黏土木结构的圆形或方形半地穴和地面房屋。（3）使用彩陶器，并流行绳纹线纹、半锥纹、编织纹等。（4）陶器以混细粗砂陶和红色、红褐色为主。以平底、圆底、尖底器为多，三足圈足很少。动物纹饰以鱼为主。（5）陶器有刻画符号。（6）流行火葬、二次集体合葬和瓮棺葬等。

古代氐羌系统的民族分布非常广泛，可以说我国西南半壁河山都是氐羌民族系统的势力范围。按马长寿先生所言："从今河南一直向西，到今新疆南部帕米尔高原，向南直到今四川西部和南部，都有他们活动的踪迹。"① 因此，历史上我国西南、西北地区的民族大都出自氐羌系统。仅就我国西南地区而言，先秦时期有黄帝族、夏族、周族、羌族、氐族、蜀族等；汉晋时期有昆明、叟、沙、爨、徒、邛都、筰都、冉駹、哀牢、白狼等民族和部落；隋唐时期有吐蕃、白蛮、乌蛮、昆明、独锦蛮、施蛮、和蛮、摩些蛮、顺蛮、寻传蛮、阿昌、锅锉蛮、裸形蛮、东女国、苏毗、白兰、党项、羊同、附国、嘉良夷、多弥等许多民族和部落。

现在我国出自氐羌系统的民族除汉族外，还有藏、羌、彝、纳西、景颇、普米、独龙、怒、门巴、珞巴、傈僳、拉祜、白、基诺、阿昌等民族。这些民族语系上属于汉藏语系藏语族。古代

① 马长寿：《氐与羌》，上海人民出版社 1984 年。

的氐羌语被认为是这个语族的原始母语。

从体质人类学材料可知①，新石器时代中原地区也存在着两种体质类型，一种接近东亚蒙古人种，另一种接近南亚蒙古人种，但到了青铜时代，黄河流域的居民接近东亚人种，而且与现代华北人有相当明显的关系。

3. 长江中下游和东南沿海地区，以湖泊川泽为主要地貌特征。这个地区是新石器时代"青莲岗文化系统"的主要分布区。这个文化系统的分布范围是"黄淮下游、东方沿海、渤海湾周围及东南半壁（包括沿海岛屿），行政区划包括山东、辽东半岛、四川东部、湖北、湖南、江西、安徽、淮河以南这一广大地区。"②

在这个广大的地区内，先秦时期分布着两个很大的原始民族系统，即百越系统和百濮系统。总的可以称为濮越民族系统。梁钊韬先生曾指出，百越系统的考古学文化有这样一些重要的特征：（1）使用双肩石斧和有段石奔；（2）有夹砂或夹炭粗陶，有拍印绳纹；（3）陶器组合有鼎、豆、壶共存；（4）种植水稻；（5）住干栏式房屋。③ 如果说这些是百越系统考古文化的重要特征，那么整个濮越民族系统的考古即青莲岗考古文化系统，同样有许多重要的共性特征。如，陶器的动物纹饰以猪和鸟形为多，尤以鸟形为最甚。石兴邦先生认为，这是"利用其彩绘艺术而将其祖先图腾画下来以作族别的标志"④。这同仰韶文化系统以鱼为主要动物纹饰的文化特点有着明显的差别。此外流行拔牙习俗，大量使用三足器，多人二次合葬制等也被认为是青莲岗文化

① 韩康信、潘其风：《古代中国人种成分研究》，载《考古学报》，1984 年第 2 期。

② 石兴邦：《关于中国新石器时代文化体系的问题》，载《南京博物院集刊》，1980 年第 2 集。

③ 梁钊韬：《百越对缔造中华民族的贡献》，载《中山大学学报》，1981 年第 2 期。

④ 石兴邦：《关于中国新石器时代文化体系的问题》，载《南京博物院集刊》，1980 年第 2 集。

系统的重要文化特征。如果说种植粟米和彩陶艺术是氐羌民族系统创造的文化，那么种植水稻和雕塑艺术可以说是濮越民族系统创造的文化。

由于濮越系统的民族大都生活在海边和湖泊川泽的潮湿环境之中，所以他们以水上航行著称，并善潜水。他们还有生子浸水的风俗习惯。他们居住干栏，实行悬棺和岩葬也与防潮有一定的联系。除此之外，他们还有断发文身、凿齿、穿筒裙、崇拜蛇、鸟等一些特殊的风俗。我国现代民族中出身“濮越”系统的民族主要是壮侗语族的各民族，他们是壮、布依、傣、侗、水、毛南、仫佬、黎等民族。还有一些是属于南亚语系的民族，如高山族、布朗族、佤族等。这些民族迄今仍然主要分布在长江流域及其江南和东南沿海地区。行政区域范围包括广东、广西、湖北、湖南、贵州、福建、浙江、台湾和云南等地。介于“濮越”和“氐羌”两个民族系统之间，还有苗瑶语族的各民族。

石器时代我国南方濮越系统各民族的体质特征，从目前掌握的资料来看，大都接近于现代亚洲蒙古人种的南亚类型。身高普遍低于黄河流域新石器时代的居民①，此外还有人工拔牙的习俗。现代出身濮越系统的南方各族的体质仍保留着身材矮小的体质特征。

综上所述，如果从宏观的研究出发，早自新石器时代起，中华大地上就存在着三大考古文化和民族系统即中原地区的仰韶文化系统和氐羌民族系统；长江中下游和东南沿海地区的青莲岗文化系统和濮越民族系统；北方草原地区的细石器文化系统和胡民族系统。这三大考古文化和民族系统经过长时期的相互不断的交往，不断的接触和融合，构成了我们统一的多民族的中华民族及其传统文化的坚实基础。

大量的、丰富的考古文化遗存和民族学的材料表明，远在新

① 韩康信、潘其风：《古代中国人种成分研究》，载《考古学报》1984 年第 2 期。

石器时代，在中国的辽阔土地上，中华各民族的先民由于自然环境和生产生活的差异，已经表现出三大不同的民族系统特点。从新石器时代起到商周时期，这三大民族系统的相互交往和融合为后来形成中华民族统一的多民族的国家奠定了牢固的基础。黄河之水孕育出的华夏族及其古老的先进文化是联结和融合中华大地上三大民族系统的纽带，也是后来形成的中华民族这个人们共同体的主体。众所周知，中国文化以汉族文化为主体，亦称华夏文化或中华文化。汉文化最先发祥于黄河中游的黄土谷地，包括汾河、渭河、泾河、洛河、沁河等大支流的河谷，也就是仰韶文化或彩陶遗物分布的核心地区。从考古学的角度看，我国规模最大、共同性最显著的文化丛体——中华民族古代文化，是在以庙底沟为代表的华夏族集团的基础上发展和形成的。“庙底沟民族文化共同体是中华民族远古文化机体的心脏”[①]，它的形成和发展中心在中原地区即黄河流域。

根据历代的文献记载，徐中舒先生考证出中原地区的夏族与北方的胡人、南方的越人、西方的氐羌都有密切的历史渊源关系。他认为，夏商之际夏民族一部分北迁为匈奴，正如《史记·匈奴传》云：“匈奴，其先祖夏后之苗裔也”；一部分夏民族南迁于江南为越，正如《史记·越世家》云：“越王勾践，其先禹之苗裔而夏后少康之庶子也，封于会稽以奉守禹之祀。”西方的羌与夏族的关系更为密切，按徐先生的看法“夏王朝的主要部族是羌”[②]。正如《史记·六国年表》云：“禹兴于西羌”，夏与羌有同源关系。夏朝建立后，夏民族的一部分又向西迁，同羌人杂居互为婚姻，逐渐同化了不少古氐羌人。氐羌民族系统从中原向南迁，形成一部分南方苗瑶语族的民族。这样，从商周之

① 石兴邦：《关于中国新石器时代文化体系的问题》，载《南京博物院集刊》，1980年第2集。

② 《新中国的考古发现和研究》，《中国新石器时代的家畜》第194页和《北方草原的青铜文化》第339页，文物出版社1984年。徐中舒：《夏商之际夏民族的迁徙》，四川文物管理委员会印1983年。

际到秦汉时期，黄河流域兴起的华夏民族，向四周迁徙、扩展，以他们拥有较大融合和同化能力的先进文化，吸引、吸收、融合、同化周围的少数民族，使他们自己在原有的基础上像滚雪球一样越滚越大。与此同时，他们在自身的发展和完善的过程中与中华大地上三大民族系统的各少数民族展开频繁的接触，在政治、经济、文化等各个领域建立了密切的“关系网”。到秦汉时，终于建成了以他们自身为主体的统一的多民族国家。所以，毛泽东说：“汉族人口虽多，也是长时期的许多民族混血形成的。”① 从血缘上说，这是完全正确的。从文化上说，汉族及其先民的先进文化，既是融合各民族的力量，也是中华各民族联结为统一的多民族国家的纽带。

二

近20年来，西藏高原的考古发现越来越多，到目前为止，已发现了旧石器、细石器、新石器三个不同时代的原始人类的文化遗物。从这些文化遗物中表现出来的西藏的古代文化，既有地方特点，又与中原地区的古代文化有较密切的关系。这种关系再一次证明：被雪山封锁的西藏高原，自远古时代就不是一个完全孤立的地方；高原上的原始居民，也不仅仅是在西藏这个古代中国的小经济文化区内进行活动，他们一直在努力开辟通向中原的道路，因而与中原的人民建立了互相依存的密切关系。

1. 旧石器时代的文化

自20世纪50年代开始，西藏就发现了一批旧石器时代的原始文化遗物，包括刮削器、尖状器等，主要发现于定日县的苏热，申扎县的多格则、珠洛勒，阿里日土县的扎布和普兰县的霍尔区等地。发现的石器均为地面采集，所以无法判断出准确的年

① 《毛泽东选集》，第5集，第278页。

代。西藏自治区考古工作者根据这些石器的形制和制作工艺的特点，初步判断，它们是旧石器时代中期和晚期的文化遗物。① 对此，学术界还没有提出异议。

西藏的旧石器，石片厚大，质料多为角岩，又不与细石器共存。石器的形制体积大，多由狭长的石片或宽大于长的石片制成。对比之下，河南安阳小南海遗址和四川富林遗址发现的旧石器形体都比较细小，很像细石器。② 从石片的质料来看，甘肃、宁夏、江苏、河南、广西、内蒙古等地的旧石器多用石英岩或燧石制成③，而西藏的多用角岩。这些不同点可以说明西藏的旧石器有自己的地方特点。

不过，从总体来看，西藏的旧石器又与中原的旧石器有着共同的工艺传统，是属于同一个体系的文化传统。

大家知道，我国各地的旧石器文化有非常显著的共同特征：石片石器在石器中占绝对多的数量，而且保留砾石面。同样，西藏申扎、双湖一带以及其他地方发现的旧石器也大多以石片石器为主，并保留着砾石面。④ 据安志敏等人研究，藏北申扎、双湖一带的旧石器同华北旧石器时代晚期遗存有着密切联系，"例如椭圆形的长刮器，长条形圆头刮器和尖状器等，均与宁夏水洞沟遗址出土的遗物相近似或基本一致，同时相似的器形也见于河北阳原虎头梁和山西沁水下川遗址"⑤。

藏北申扎、双湖一带发现的旧石器与定日苏热发现的旧石器相比，在制作工艺上有共同之处，说明它们是同一个原始文化系统。从时代上看，定日苏热旧石器的时代可能比申扎、双湖一带

---

① 《西藏自治区文物工作三十年》，载《文物考古工作三十年》，文物出版社1979年。

② 《四川汉源县富林镇旧石器文化遗址》，载《古脊椎动物与古人类》第3卷4期；《河南文物考古工作三十年》，载《文物考古工作三十年》，文物出版社1979年。

③ 《新中国的考古发现和研究》第一章"旧石器时代"部分，文物出版社1984年。

④ 《藏北申扎、双湖的旧石器和细石器》，载《考古》1979年第6期。

⑤ 同上。

的早一些，表现在后者的器形和加工工具比前者更有进步的特质。[①] 定日苏热的旧石器的类型和加工方式，同样与我国内地旧石器比较相近，尤其与华北旧石器时代中期和晚期的石器相近。甚至有人认为“定日旧石器中某些类型，可以从中国猿人文化中找到其祖型，因此，可以设想，定日旧石器源于内地”[②]。

这里需要说明一点，西藏旧石器时代的原始文化与印度的旧石器时代的文化有明显的不同。例如与西藏毗邻的印度的聂瓦斯早期或晚期的文化中，早期石器粗大而有手斧，晚期有长石片做的刮削器，这些在西藏的旧石器中都未见到。[③] 正如安志敏等人指出的那样：“巴基斯坦的梭安（Soan）文化和印度的聂瓦斯（Nevasian）文化都和西藏的发现（指旧石器）有着显著的不同。”两地的旧石器文化“分别属于不同的文化系统，而没有什么必然的联系”[④]。在考古实物的证据面前，西藏与印度“文化同源”或“种族同源”说不攻自破。过去藏族史籍中普遍记载的藏族源于印度释迦王系之说[⑤]，显然是佛教徒的附会之说，没有什么可信的依据。

2. 中石器时代到新石器时代早期的文化

从中石器时代到新石器时代早期，西藏的原始文化主要是细石器。

西藏高原的细石器最早在1956年7～8月发现于黑河地区。[⑥] 这次发现的细石器数量很少，只有一件长方形的石核（锥形小石核）和一件半圆形刮削器。1966年7～8月，在聂拉木县境

---

① 《藏北申扎、双湖的旧石器和细石器》，载《考古》1979年第6期。

② 《从近年新发现看西藏的原始文化》，载《化石》1981年第2期。

③ 《藏北申扎、双湖的旧石器和细石器》，载《考古》，1979年第6期。

④ 同上。

⑤ 藏文史籍《智者喜宴》、《布顿佛教史》和夏格巴《西藏政治史》中有关“种族”部分。

⑥ 邱中郎：《青藏高原旧石器的发现》，载《古脊椎动物学报》第2卷，第2～3期，1958年。

内，亚里和羊圈两个点发现了一部分细石器[①]，其时代被定为中石器时代或稍晚于此一时代。1976 年，中国科学院青藏高原综合科学考察队在藏北高原申扎县境内的珠洛勒、卢令和双湖境内的玛尼、绥绍拉等处发现了 156 件细石器[②]，其时代被定为中石器时代或新石器时代早期。另外，据报道，在西藏阿里地区的日土和普兰两地也有细石器发现[③]，但尚未见详细报告。上述地区海拔高度均在 4300～5200 米之间，是世界上已知的发现细石器地点中海拔最高的地方。至今这些地方人烟稀少，具有“藏北无人区”之称。过去，人们对这些地方会不会有古人类的足迹有疑问，上述细石器的发现，证明了今日人畜罕至的藏北高原，也是原始人类活动的地区。

西藏高原发现的细石器从总体上分为石核、石片、刮削器三大类。其中石核又根据其制作工艺和形制的不同，可以分为楔形、锥形和柱形三类；石片也有细石核石片、石叶、石片三类；刮削器有长刮器、短刮器、圆刮器、双边刮器、复刃刮器五种。石器的质料有碧玉、玛瑙、水晶、玉髓、火石等。

西藏高原的细石器虽然分布广泛，却自成一个系统。如藏北申扎、双湖一带的楔状石核与聂拉木亚里发现的楔状石核相似；藏北的船底形刮削器与聂拉木亚里的圆头刮削器比较接近[④]；各地的细石器都不与陶器共存，也不与旧石器相混。所以说，它们是同一个系统的原始族群的遗物。

从采集的石器标本来看，西藏的细石器具有某些明显的地区性特点。例如，申扎、双湖一带的圆体石核中，“带侧翼的圆锥形的棱柱形，半圆的锥形和柱形，以及斜面圆锥形均为其他地区

---

① 《西藏聂拉木县发现的石器》，载《考古》，1972 年第 1 期。

② 《藏北申扎、双湖的旧石器和细石器》，载《考古》，1979 第 6 期。

③ 《四川汉源县富林镇旧石器文化遗址》，载《古脊椎动物与古人类》第 3 卷 4 期；《河南文物考古工作三十年》，载《文物考古工作三十年》，文物出版社 1979 年。

④ 《西藏细石器新资料》，载《西藏古生物》第一分册，科学出版社 1980 年。

所罕见"[①]。但是，西藏的细石器同旧石器一样，并不是孤立发展的，它同我国中原地区的原始文化又有着一定的共性和渊源关系。现分述如下：

藏南聂拉木县发现的文化遗存，与陕西大荔沙苑地区的发现相比，二者除都有占很大比重的细石器外，还有多少带有旧石器外貌的石片石器，如聂拉木的圆头刮削器，就很像我国其他旧石器时代遗址中所见的类似制品。此外，二者都未发现磨制石器和陶器等物。[②]

一种在西藏细石器中具有特点的遗物——楔形石核，在申扎、双湖[③]、那曲[④]、聂拉木亚里[⑤]均有发现。其中，在申扎、双湖一带的细石器总数中这种石核占45.74%。这种细石核在我国中原和其他地区都有广泛的分布。如山西沁水下川，河北阳原虎头梁，黑龙江昂昂河榆树，牡丹江虎头山，辽宁村西，内蒙古多伦三沙梁、东苏尼特、阿布德伦台、大义发泉村，新疆罗布淖尔等地均有发现，甚至河南安阳后岗龙山文化中也出土了一件类似的石核。[⑥]

由此可见，西藏的细石器文化与中原地区有一定的关系。有的考古学家认为："西藏高原的细石器出现较晚，又缺乏更原始的器形，当是承袭了源自华北的细石器传统，而发展成具有地区特点的文化遗存。"[⑦] 笔者认为这种看法是正确的。

我们知道，细石器最早产生于旧石器时代，但西藏至今没有发现细石器与旧石器共存的情况，二者互不相混，不但分布的地点不同[⑧]，石器的质料、工艺和器形也各具特征，明显属于两个

① 《藏北申扎、双湖的旧石器和细石器》，载《考古》1979年第6期。
② 同上。
③ 《西藏聂拉木县发现的石器》，载《考古》，1972年第1期。
④ 安志敏：《海拉尔的中石器遗存》，载《考古学报》，1978年第3期。
⑤ 同上。
⑥ 安志敏：《海拉尔的中石器遗存》。
⑦ 同上。
⑧ 同上。

不同系统的文化。二者之间看不出有什么明确的承继关系。与此相反，我国华北地区的旧石器与细石器之间有较明显的承继关系。而且旧石器时代晚期遗址中已出现细石器的雏形，像峙峪遗址，就是亚洲范围内细石器最早的遗址（距今2800年）。就出土典型细石器的下川和虎头梁遗址而言也被认为是属于旧石器晚期的末叶[①]，其年代比西藏细石器早得多。

西藏至今没有找到旧石器时代晚期的细石器，而中石器时代和新石器时代的细石器又都是典型的完全成熟的细石器。这就否认了这里的细石器是本地形成的可能性。据有关考古专家证明："华北黄河流域是细石器起源的真正中心。"[②] 西藏的细石器就其工艺传统而言，应当说是源自华北黄河流域。

3. 新石器时代晚期的文化

西藏的原始文化发展到新石器时代晚期，其地方性特征和与中原有一定联系的特点，更明显地表现出来了。如昌都卡若遗址，它是西藏境内第一次科学发掘的遗址。如果说"卡若文化可能是新石器时代西藏高原上一种具有代表性的文化"[③]，那么它在藏族先民的文化中无疑占有举足轻重的地位。不过，从卡若遗址中发掘出来的遗物来看，卡若文化绝不是一个单纯的文化，它是不同的文化在该地区经过长期交往的结果。以往有的学者总是习惯于把西藏的原始文化作为河湟（甘、青地区）传去的一支，忽视了土著文化存在的因素和其他地区文化的影响。由于对甘、青一带氐羌系统文化遗存比较熟悉，人们的注意力往往集中在甘、青与西藏之间的文化比较上。西藏有些原始文化因素与甘、青地区的考古发现的确有不少相似之处，反映出这两个相邻的地区在原始时代的关系比较密切，不过，当我们进一步追溯其根源时，却发现西藏的原始文化中有些因素明显受中原文化的影

---

① 安志敏：《海拉尔的中石器遗存》。

② 同上。

③ 《西藏昌都卡若新石器时代遗址的发掘及其相关的问题》，载《民族研究》1983年第1期。

响，甘、青地区不过是中原文化向西藏传播的通道而已。下面仍以卡若遗址为例说明这种关系。

（1）据文献记载，藏族古代主要种植青稞等农作物（《新唐书·吐蕃传》和《隋书·附国传》均有记载）。至今藏族的农作物仍以青稞、小麦等为主，很少有粟米，但卡若遗址中却发现了大量的粟米[①]，如何解释这个问题呢？

根据考古发现证明，我国是世界上最早产粟的国家。迄今为止，我国发现有粟的新石器时代遗址共有 25 处之多。这些遗址大部分分布在黄河流域，其中河南新郑裴李岗遗址和河北武安磁山遗址，都是新石器时代早期的文化遗存，其年代都在公元前 5000 年至 6000 年之间。[②] 磁山遗址出土的古粟距今有 7300 多年，不仅是迄今为止在中国发现的最早人工栽培粟，而且也是迄今为止在世界上发现的最早人工栽培粟。可见，我国中原地区是粟米的最早发源地。

西藏昌都卡若遗址中的粟米是怎么来的呢？据研究，我国的古代粟米在中原地区人工栽培成功后，大约自新石器时代开始，由中原地区向西传播，甘、青一带氐羌系统的先民可能最早接受了古粟的生产技术。因为甘肃永靖大何庄（公元前 3700 年）[③]、马家湾（公元前 3200 年）[④] 和青海乐都柳湾（公元前 3400 年）[⑤] 等遗址中均有粟米出土。然后通过甘、青这个西北高原地区的中介地，古粟的生产技术又分别向两个方向继续传播：一个是“经阿拉伯、小亚细亚、俄国、奥地利，以至传遍整个欧洲”[⑥]，一个是经青藏高原东部的横断山区（卡若遗址经放射性

---

① 《西藏昌都卡若遗址试掘简报》，载《文物》，1979 年第 9 期。

② 《试谈古代四川与东南亚文明的关系》，载《文物》，1983 年第 9 期。

③ 《临夏大何庄、秦魏家两处齐家文化遗址发掘简报》，载《考古》，1960 年第 3 期。

④ 《齐家文化是马家窑文化的继续和发展》，载《考古》，1976 年第 6 期。

⑤ 《青海乐都柳湾原始社会墓葬第一次发掘的初步收藏》，载《文物》，1976 年第 1 期。

⑥ 《古粟考》，载《史前研究》，1983 年创刊号。

碳素测定约在公元前3000年左右）向东南亚传播。① 由此可以推知，种植粟米由中原地区的原始居民所发明，种粟文化经过甘、青地区向南传播。西藏昌都卡若遗址中的粟米，显然是受中原文化影响的结果。

（2）各民族都有不同风格的建筑形式，这在原始社会可略见端倪。西藏昌都卡若遗址经1978年和1979年两次发掘，共发现了数十座不同结构的房屋基址。② 其中第一种，方形半地穴式木骨泥墙建筑，东西长3.4米，南北宽1.9米，穴深0.4米；房内有一层踩踏后形成的地面，平整、坚硬；地面上保留一层厚0.3~0.5厘米的炭灰和白灰烬。这种建筑形式考古学上称“半穴居房屋”或“半地穴式住房”。有人曾把这种建筑形式列入“氐羌原始文化的因素”③ 不无道理。因为，黄河上游的不少新石器时代的文化遗址中也发现了不少半地穴式住房。不过，当我们翻开最新出版的《新中国的考古发现和研究》第二章“新石器时代”，全面审查半地穴式住房的来龙去脉时，却发现这种原始的建筑形式最早出现在中原地区。例如河北武安县磁山遗址，是华北地区新石器时代遗址中最早的遗址之一，其年代约在公元前6000年至公元前5600年之间，这个遗址中就发现了半地穴式窝棚。④ 卡若遗址中半地穴式住房的复原也是窝棚式的原始建筑。黄河中游的仰韶文化中半地穴式的房屋形式和建造方法，自公元前5000年左右到公元前3000年，持续了2000年左右。一般分为圆形半地穴式和方形半地穴式两种。⑤

在黄河中游地区，继仰韶文化之后发展起来的是龙山文化。龙山文化的基本特征之一是“他们住着半地穴式的圆形房子”，

---

① 《试谈古代四川与东南亚文明的关系》。

② 《新中国的考古发现和研究》第二章“新石器时代”部分，文物出版社1984年。

③ 李昆声：《云南原始文化族系试探》。

④ 《新中国的考古发现和研究》第二章，文物出版社1984年。

⑤ 同上。

“室内的地面上大都涂有一层白灰”[1]。卡若遗址 F_4半地穴式住房室内地面上也有一层白灰。所以，我们有理由认为，西藏昌都卡若遗址中半地穴式的建筑形式，可能是受了中原文化的影响而产生的。研究古代建筑的学者也承认：“从卡若文化和相邻地区原始文化居住遗址的典型结构复原中考察，我们可以发现作为藏族的先民的原始氏族社会的文化的重要组成部分——建筑，虽然有自己独特的文化系统，但与黄河中、上游的新石器文化有着非常密切的关系，在新石器时代早、中期，它们的房屋建筑发展的趋向大致相同。”[2] 这一点，可以从西藏卡若遗址建筑形式的演变序列同中原地区的比较中得到证明：

卡若：穴居	→半穴居	（深） （浅）	→地面建筑	木骨泥墙 架空楼居	→木结构体系 →碉房建筑体系
中原：穴居	→半穴居	（深） （浅）	→地面建筑	木骨泥墙 板屋土墙	→木构架体系

从这个简单的比较中，可以看出二者的共性特点是主要的，只是到了晚期才出现较明显的不同个性特点。

（3）众所周知，鼎类三足器是中原华夏族创造的富有特性的器物，西藏卡若文化中未发现这类器物，表明卡若遗址是一种与中原文化不同的地方文化。但是，我们也发现，卡若遗址中出土的某些器物的特点与中原地区新石器时代的某些器物有明显的相近之处，当是受了中原文化的影响。例如，卡若遗址出土的一批磨制的石刀（共 20 件），大部分是穿孔石刀，其中包括半月形的石刀。[3] 这类穿孔的半月形石刀在中原的仰韶文化和龙山文化的某些遗址中均有出土。[4] 两地的差别只是表现在穿孔方法和

① 尹达：《新石器时代》，生活·读书·新知三联书店 1979 年。

② 江道元：《西藏卡若文化的居住建筑初探》。

③ 《文物》1979 年第 9 期。

④ 《新中国的考古发现和研究》第二章，文物出版社 1984 年。

刀刃所开的部位不同而已。卡若遗址出土的陶器的花纹，既有它自己的独特风格，如剔刺花纹等，又有中原仰韶文化和龙山文化中发现的陶纹，如绳纹和篮纹等。卡若遗址的陶器大多有用手制和泥条盘筑法以及以平底器为主的特点，也与仰韶文化相同。这些相同的部分至少表明两地的文化曾经存在过相互交流或影响的关系。

4. 文献记载的佐证

西藏的原始文化自旧石器时代到新石器时代晚期，在某些重要考古学特征上与我国中原地区的原始文化有相同之处，这绝非偶然的巧合。我国著名的史学家范文澜认为：我国中原地区的仰韶文化当是黄帝族的文化。[①] 众所周知，黄帝在我国历史上并不是指个人，而是代表新石器时代中原地区的部落联盟，是后来华夏文化的创造者。据《史记·五帝本纪》记载，黄帝有二十五子，“其得姓者十四人”。这里所谓“子”或“人”当是代表着不同的氏族、部落集团。其中两个“子”，“一曰玄嚣，是为青阳，青阳降居江水；其二曰昌意，降居若水。”《山海经·海内经》中也说：“黄帝娶雷祖，生昌意，昌意降居若水。”据尤中先生考证：“江水”、“若水”即指今金沙江、雅隆江流域。[②] 如此看来，早在原始社会时期，中原黄帝族系统的某些氏族部落群就曾向西藏高原的东端雅隆江、金沙江一带迁徙，与当地藏族的先民发生过联系。

据藏族文献记载，藏族的祖先由“猕猴变人”之后，最早形成四个氏族（mi bu rus bzhi）或六个族系（mi bu rigs drug）。当时的藏族社会没有“王”（rgyal po），人们以采撷为生，说明处在原始社会阶段。按藏文文献记载，这些氏族或部落分别居住在雅隆河谷的索塘、泽塘、约卡久塘、赤塘等地。[③] 这些地点均在雅鲁藏布江流域。迄今发现的西藏新石器时代晚期的几个主要

---

① 《中国通史简编》修订本第一编，第86页，人民出版社1965年。

② 尤中：《中国西南的古代民族》，云南人民出版社1980年。

③ 《智者喜宴》、《朗氏宗谱》、《松赞干布遗训》等藏文史籍。

文化遗址（除卡若外）都集中分布在雅鲁藏布江流域，包括林芝、墨脱、拉萨等地发现的文化遗址，这些遗址当是古代藏族四大氏族或六个族系的文化遗留。林芝地区1975年9月发现了一个包括颅骨、下颌骨、枢椎、股骨的女性人骨[①]，俗称“林芝人”。其股骨内侧的关节面上发现了一个附加的小关节面，据古人类学者研究，这附加的小关节面可能是由于长期蹲踞习惯而造成的[②]，所以又称蹲踞面。大家知道，目前西南各民族中唯藏族妇女才有蹲踞的习惯。由此可见，“林芝人”应是藏族的祖先。另一方面，“林芝人”的头骨颞线所在的位置，比较接近现代华北人和资阳人。枢椎的测量结果表明，“林芝人”比较接近殷代中原人，从下颌枝最小宽度的比较来看，“林芝人的族源关系接近于汉族和藏族”[③]。新石器时代藏族的先民与中原地区的居民无疑存在着一定的关系，否则不会在体质上产生如此相近的特点。

总之，西藏高原的原始文化自旧石器时代到新石器时代晚期与中原地区原始文化有某些相似，不是偶然的，这正是西藏与中原互相接触、互相影响的真实反映。

5. 体质特征和遗传距离

关于藏族的种族来源问题，在黎吉生的《西藏简史》[④] 和夏格巴的《西藏政治史》[⑤] 中都有专题讨论。夏格巴提出了所谓的“印度种源论”之说。黎吉生在《西藏简史》中说：“但以科学的准确性来说，西藏人不能被称为‘中国人’。中国人2000年来也把他们当作另外的种族。”

此外，前苏联学者罗列赫（N. Roerich）在《西藏的游牧部

---

① 《林芝人及其文化遗物》，载《西藏古生物》第一分册，科学出版社1980年。

② 同上。

③ 同上。

④ H. E. Richardson, “A short History of Tibet”, New York (Oxford), 1962.

⑤ Tsepon W. D. Shakabpa, “Tibet A Political History”, New Haven and London Yale University Press, 1967.

落》一文中也提到："伙尔部落中有一种体形，其特征是：长头颅、直线眼睛、高鼻梁、没有突出的下颌骨。对现代伙尔牧民的体形做仔细的观察显示了几种类型，其中最突出的是古代山地人Homolpinus 的体形。这种体形的出现表明了外族血液的大量混杂，很可能是伊朗的血统。"①

这三个学者的看法有一个共同点，即藏族的种族是从国外来的。那么事实究竟如何呢？

黎吉生在《西藏简史》种族部分说：藏族的种族"由于交通困难，系统的研究受到限制，许多访问印度的西藏人都讨厌被当作人类学研究的对象。既缺乏古代体质的资料，也因为他们的葬法是把人连骨头砸碎喂了鹫鹰和狗，缺乏现代人的体质资料"。这里所说的把人连骨头砸碎喂了鹫鹰是指藏族的天葬。但是天葬不是藏族的惟一丧葬形式。藏族还有土葬、水葬、火葬、塔葬、岩葬等。其中土葬和岩葬据文献记载是比较古老的丧葬形式。火葬、水葬、天葬、塔葬等与佛教传入西藏有关。既然古代藏族有土葬和岩葬的习俗，那么"缺乏古代体质的资料"是说不过去的。事实上现在我们已有了藏族古代体质的资料，这就是新石器时代的"林芝人"。

林芝人的遗骨是1975年9月，中国科学院青藏高原综合科学考察队在西藏东部的林芝县城附近发现的。② 人骨材料包括颅骨、下颌骨、枢椎、股骨等，属于同一个体。经分析鉴定林芝人骨属女性，30~40岁。科学测量的结果表明：

林芝人的头骨弦弧指数90.1，接近丽江人90.8，资阳人90.9，更接近现代人89.7；枕骨弦弧指数77.5，较接近旧石器时代晚期的丽江人80.6；头骨颞线所在的位置比较接近现代华北人和资阳人；枕大孔在长、宽和指数三个方面，林芝人比较接近蒙古人。从下颌枝最小宽度的比较来看，"林芝人的族源关系接近

① 中国社会科学院民族研究所编：《民族社会历史译文集》第1期，1977年。

② 《林芝人及其文化遗物》，载《西藏古生物》第一分册，科学出版社1980年。

于汉族和藏族"[①]。枢椎的测量结果表明：林芝人比较接近殷代中国人。

人的鼻颧角在三大人种中有明显的差别：黑种人（尼格罗人种或赤道人种）为140°~142°；白种人（欧罗巴人种或欧亚人种）为135°~137°；黄种人（蒙古人种或亚美人种）为145°~149°；而林芝人是149°，最接近黄种人。鼻根区高度：蒙古人2.8毫米，印第安人3.7毫米，欧洲人5.0毫米，半坡人2.4毫米，而林芝人是2.5毫米，最接近蒙古人种和我国新石器时代的西安半坡人。鼻根区指数：蒙古人35.8，印第安人41.9，欧洲人50.9，半坡人29.7，而林芝人是35.7，最接近蒙古人，其次是半坡人。此外，林芝人的大人种属蒙古人种，小人种与西藏A组藏人关系密切。[②]

以上林芝人的材料雄辩地说明几千年前的藏族先民在人种问题上有以下几个特点：

（1）林芝人的头骨弦弧指数、枕骨弦弧指数、头骨颞线所在位置等接近丽江人、资阳人，其中资阳人发现于四川。现在我国学者"一般把资阳人作为在我国华南发现的旧石器晚期的原始蒙古人种的代表之一"[③]。同时，资阳人在形态上与山顶洞人有某些相似的性质。如有明显的鼻前窝，有类似矢状嵴的突起。矢状缝两侧的顶骨比较平扁，鼻较高而窄。而"山顶洞人头骨都代表原始蒙古人种"[④]。因此，资阳人无疑是蒙古人种。西藏林芝人接近资阳人，说明林芝人也是蒙古人种。资阳人和丽江人都是我国西南地区发现的旧石器时代的原始人，他们既是中华民族的祖先，也是西南地区包括藏族在内的各民族的共同祖先。

---

① 《林芝人及其文化遗物》。

② 《西藏林芝盆地新生代晚期的自然环境》，载《古脊椎动物与古人类》，1980年第1期。

③ 韩康信、潘其风：《古代中国人种成分研究》，载《考古学报》1984年第2期。

④ 《藏族的体质特征》。

（2）林芝人头骨颞线所在位置比较接近现代华北人，枢椎测量结果表明接近殷代中国人，鼻根区高度和指数比较接近西安半坡人。

（3）印度和伊朗人属于欧罗巴人种（白色人种）中的“印度—阿富汗种族”类型。而林芝人的鼻颧角与欧罗巴人种相差较大，与黄种人最接近。因此，藏族先民在种族上源于印度和伊朗之说是不可信的。

（4）林芝人下颌枝最小宽度的比较，证明他是藏族的先民，接近汉族。这就是说，藏族先民在种族来源上与中原地区各民族的先民基本一致。

从以上四个特点来看，“西藏人不能被称为‘中国人’”，或者藏族的种族从国外来的论调是没有根据的。

我们在上面已用古代林芝人的科学体质材料证明了古代西藏人是蒙古人种，是中国人，而不是印度人，也不是伊朗人。现在我们进一步用现代藏族体质资料（包括血型及遗传距离的研究材料）来说明这个问题。

1965年复旦大学的老师和学生对咸阳西藏民族学院的1542个学员进行了体质测量，这些学员来自西藏各地，代表了西藏地区藏族的基本体质特点。经过这次测量分析表明，“藏族应属蒙古人种”①。其体质特征如下：身材中等，肤色较深，为黄褐色，发型多为直发；眼色一般呈褐色，眼裂较宽，眼裂倾斜度外角略高于内角；具有蒙古褶；额倾斜度多直立，男性略较倾斜；眉脊微显；面宽中等，属中面型，女性稍阔；鼻根高度介于低与中等之间，女性偏低；鼻梁直，而鼻尖鼻基略向上翘，鼻孔大多为卵圆型，鼻型属中鼻型；唇厚中等，但大多为凸唇；头型属中头型。根据以上体质特征来看，现代藏族的体质特征与蒙古人种中的东亚种族类型最为接近。中国、朝鲜和日本的绝大多数人口属

① 《藏族体质形态的初步研究》，载中国人类学会编《中国八个民族体质调查报告》。

于东亚种族类型。因此，藏族在种族上与我国绝大多数人口属于同一个种族类型。

据1980年对中央民族学院藏族干部训练班的145人体质调查的结果表明①：藏族人头发较黑，发质较直较硬；眼睛多为褐色，内眥褶出现率高，眼外角高于内角，眼裂开度中等趋窄；鼻梁较直，鼻孔卵圆形；中等唇厚，唇形稍凸；颧骨突出，面部宽而扁平；体毛稀少。这些体质特征属于我国大多数民族所具有的东亚种族类型的特征，与印度和伊朗等地的种族特征相差甚远。

表1　　藏族各项测量值与汉族和其他少数民族之比较

单位：毫米

项目	藏族	15个省汉族		18个少数民族	
		均值	变异范围	均值	变异范围
头长(g-op)	193.9	187.7	183.3-193.3	188.7	183.9-193.3
头宽(eu-eu)	156.1	154.1	150.3-157.7	156.8	150.2-163.2
额最小宽(ft-ft)	107.0	102.0	99.3-104.4	105.8	101.6-117.1
面宽(zy-zy)	147.5	144.5	142-147.6	146.2	142-148.3
容面面高(tr-gn)	192.2	188.6	185-192.4	188.3	183-192.2
形态面高(n-gn)	127.7	125.8	122.1-129.4	125.8	121.1-129.6
鼻高(n-ns)	59.1	57.9	54.4-59.9	58.4	53.6-60.1
鼻宽(dl-dl)	38.6	38.9	37.4-40.2	38.6	37.3-40.4
口裂宽(ch-ch)	50.5	50.4	49.1-52.7	50.5	49.4-52.7
下角间宽(go-go)	118.6	115.6	110.7-119.9	118.1	110.8-122.6

再看藏族各项测量值与汉族和其他少数民族之比较表来看：藏族头部和面部主要测量项目的均值与现代包括不同地区汉族和少数民族的中国人相同项目均值及其变异范围相比，大部分均值都在现代中国人的变异范围之内，它证明藏族是中国人，藏族的体质特征从总体上讲与现代中国人的体征明显属于同一个种族类

① 《藏族的体质特征》，载《人类学报》第4卷第3期，1985年8月。

型——蒙古人种的东亚类型。见表1。

众所周知，中国人现有十亿多，其中汉族就有九亿多人，占中国人口的93.3%，历史上中国文化也以汉族文化为主体而发展。汉文化最先发祥于黄河中游的黄土谷地，包括今天的陕西和河北等地。

现代体质人类学的比较研究成果表明①：藏族在体质上 Dij 值和 O_Q^2 值与我国陕西和河北的汉族最接近。见表2。

表2　　藏族与各地汉族的体征距离

地 区	Dij 值	C_Q^2 值
吉林汉族	3.6667	3.17
河北汉族	2.3388	0.64
陕西汉族	1.7981	0.61
湖南汉族	4.0873	12.79
广西汉族	5.4411	22.56
福建汉族	3.9459	9.16
贵州汉族	3.3200	7.45
云南汉族	2.6407	4.73
四川汉族	3.2717	10.70

袁义达和杜若甫在《中国一个民族间的遗传距离的初步研究》② 一文中指出：“研究结果表明，藏族与蒙古族的遗传距离最近（0.0104）。”这里的藏族是指西藏藏族和居住于印度、尼泊尔、挪威的藏族。

又据报道：现居住于印度北部的原我国西藏藏族136人的调

① 《藏族的体质特征》。

② 《遗传学报》10卷（5），第395～405页，1983年；9卷（5），第395～401页，1982年。

查结果，基因 Di^4 频率平均为0.49，接近于华北汉族的频率（t =0.46）。①

以上藏族的体质、遗传距离、血型等调查资料和考古材料完全证明：藏族的种族来源与印度、伊朗等国没有什么关系，与此相反，藏族无论在古代，还是在现在，与我国其他各民族的体质特征基本接近，特别是与我国北方和西北部的民族（包括汉族和其他少数民族）非常接近。这就表明藏族和我国许多民族在种族上是从同一个共同的祖先发展而来的，在体质特征上是同属于黄种人的东亚类型。那种认为藏族的种族南来说、西来说或者外国说的观点是没有科学根据的。从体质人类学的科学的准确性来说，藏族毫无疑问是中国人。

在混血方面我们还未找到任何材料可以说明藏族与伊朗人的混血事实。相反，国内外学者的体质材料表明，藏族的体质特征以我国东亚种族类型特征为主，其次包括与我国南亚种族类型特征的混合因素，考古资料也证明了这种混合因素的存在。

三

藏族是一个历史悠久的古老民族，也是中华民族不可分割的历史成员和现实成员。因此，我们讨论藏族的古代文化和民族来源时，不能把眼光只限于西藏高原一个地区，而是要从整个中华大地上各民族文化总体变化的规律中探索藏族古代文化的发展变化规律和藏族的历史渊源。这样可以使我们看问题避免失之偏颇。事实上，藏族及其文化的起源和发展过程本身就是一个吸收和融合中华大地上三大民族系统的文化成分的过程。

总之，中华大地上自新石器时代起就存在着三大考古文化系

① 《遗传学报》10卷（5），第395页~405页，1983年；9卷（5），第395页~401页，1982年。

统和民族系统。这三大系统的民族文化向西流动的部分汇集在号称“世界屋脊”的青藏高原，也就是说辽阔的青藏高原变成了中华民族三大考古文化和民族系统的西部延伸交接的区域，从而使青藏高原的古代文化和民族在本身固有的传统的基础上，呈现出一种复合的性质，并且在不同的地区由于所接受的外来文化和民族系统的主次不同，表现出的考古文化系统和民族系统的特点也迥然相异。大体说来，藏北高原因为与我国北方草原地域相连、环境相同，所以接受中华民族北方草原从事游牧狩猎的古代民族的文化多一些；藏东高山河谷地区地处我国黄河、长江两大巨流之间，横断山区的大渡河、雅隆江、金沙江、澜沧江和怒江等南北流向的江河把南北两大系统的民族文化沟通，使这个地区形成了一个我国黄河流域和长江流域南北两大民族系统的荟萃之所。不过双方在接触和竞争过程中似乎黄河流域氐羌系统的文化占了上风。其原因很明显，氐羌系统种植粟米和居住半地穴式房屋等文化特征比起濮越系统种植稻谷和居住干栏式房屋的文化特征，更适应于海拔两三千米以上的藏东高山河谷地区。藏南谷地作为藏族文化的中心地区和民族的发祥地，自新石器时代起就存在着一个独特的土著文化系统。根据文献记载和考古学的资料来看，这个土著文化系统与现代藏族的文化关系非常密切，因此，我们称它是土著民族系统。

藏族及其民族文化正是以藏南谷地的土著文化和土著民族为基础，同时吸收和融合中华大地上北方草原地区的原始游牧文化和胡系统的游牧民族、中原地区的原始仰韶文化和氐羌系统的民族而形成的。所以，藏族的古代文化明显具有多重性的特点，即一方面具有藏族地区本土的土著性特点，亦可称为地区性特点，另一方面又包含着北方草原地区的游牧文化特点和中原地区氐羌系统的原始文化特点。因而，藏族无论在血统上还是在文化上都不是单一的。它的血统具有混合型的特点，它的文化具有多重性的特点。从整体来看，藏族的文化毫无疑问是中华民族不可缺少的重要组成部分。

“茶马古道”的历史作用和现实意义初探

今日我们所谓的“茶马古道”，实为源自古代的“茶马互市”，即先有“互市”，后有“马道”或“古道”。它主要穿行于今藏、川、滇横断山脉地区和金沙江、澜沧江、怒江三江流域，是以茶马互市为主要内容，以马帮为主要运输方式的一条古代商道，也是我国古代西部地区以茶易马或以马换茶为中心内容的汉藏民族间的一种传统的贸易往来和经济联系之道。这种贸易有悠久的历史，远在唐朝就已有文献可考。中唐以后，茶不但在内地有广大的市场，而且远销塞外。据史籍记载，早在唐中期，“世界屋脊”上就盛行饮茶之风，汉地物产在藏族地区唯茶叶一项最为人民所喜爱。当时输入藏区的茶种应有尽有，如李肇《国史补》下卷中说：常鲁公使西蕃，烹茶帐中。赞普问曰：“此为何物？”鲁公曰：“涤烦疗渴，所谓茶也。”赞普曰：“我此亦有。”遂命出之；以指曰：“此寿州者，此舒州者，此顾诸者，此蕲门者，此昌明者，此邕湖者。”足见唐代已有各种茶叶从内地输进藏区。

宋时内地茶叶生产有了飞跃的发展，“茶马互市”也成为一

种经常性的贸易。政府明文规定以茶易马。元丰四年（1081年），群牧判官郭茂恂言："'承诏议专以茶市马，以物帛市谷，而并茶马为一司。臣闻顷时以茶易马，兼用金帛，亦听其便。近岁事局既分，专用银绢、钱钞，非蕃部所欲。且茶马二者，事实相须，请如诏便'。奏可。仍诏雅州名山茶为易马用。自是蕃马至者稍众。"（《宋史》兵十二·马政）

宋朝统治阶级为什么如此重视"茶马互市"？南宋张震曾指出："内以给公上，外以羁诸戎，国之所之，民恃为命。"（见《宋会要·食货》）这几句话是否回答了这个问题。具体地讲，"茶马互市"除为朝廷提供一笔巨额的茶利收入以解决军费之需外，更重要的是通过茶马贸易，既维护了宋朝在西南地区的安全，又满足了国家对战马的需要。契丹、西夏和女真等的崛起，及其对两宋政权的严重威胁，迫使朝廷必须保持同西南地区少数民族的友好关系，维持西南地区的和平安宁，不致腹背受敌，能够腾出手来集中力量与西北少数民族政权抗衡。在这种情况下，同西部的藏族搞好关系，对两宋政权的防务就具有十分重要的战略意义。

另一方面，没有藏族人民的重视和支持，"茶马互市"和"茶马古道"也就无法形成。那么，藏族为什么重视"茶马互市"呢？首先藏族人民对饮茶的爱好是其他的爱好都无法比拟的。有人形容藏族人民爱茶"倚为性命"，这种说法一点也不过分。无论何时，藏族人民招待客人首先端出来的就是茶，送的礼物第一项就是茶叶加哈达，购买东西首先要买的就是茶，出外旅行必带的也是茶，家务繁多，最重要的是煮茶。总之，藏族人民的生活一时一刻也不能离开饮茶。他们渴了喝一点茶比什么都甜蜜；累了饮几口热茶能立即消除疲劳，提起精神；冷了喝一碗油茶（碎骨熬的茶）立刻暖遍全身；病了饮一口浓茶能解毒去病。难怪唐代皮日休在为陆羽的《茶经》写的序中说："命其煮饮者，除痟而疠去，虽疾医之不若也。"藏族用茶，确实是煮饮。有些地方，也像古代汉族人民那样把茶当药物服用。在藏族牧

区，用煮过的茶喂牲畜，马吃茶长膘快，牛吃茶增加奶量。尤其藏族人民平时食用肉食乳酪较多，喝茶可以解油腻，助消化。因此，对于长期以来过着自给自足的自然经济生活的藏族人民来说，虽不需要外界供给很多的东西，但是茶却是绝对不可缺少的。正如南宋人阎苍舒所说："夷人不可一日无茶以生。"（《续文献通考》卷22）对于这一点，历代的中原统治者最清楚不过了。因此，茶叶自宋以来不但成为中原王朝与西北、西南地区藏族之间的大宗经贸产品，而且也成为与藏族之间保持友好关系的物质力量和进行政治控制的经济手段。

四川是全国著名的产茶区，其中名山的蒙山以夏禹足迹所至而有"禹贡蒙山"之称，以入贡"仙茶"久负盛名并列诸经史。早在蜀国望帝以前，四川先民就发现了茶叶，经过药用、食用，发展成为重要饮料，至今已有2000多年的历史。到了唐代，蒙山之茶列为贡茶之首，于是有了大诗人白居易"茶中故旧是蒙山"之说。据《元和郡县志》记载："严道县（汉代设荥经，唐代雅安）南十里有蒙山，今岁贡茶蜀之最。"到了宋代，茶叶生产已遍布川西各地，名茶四起，品名众多，其中一部分"用于博马，实行官营"。据文献记载，宋代熙宁十年（1077年）前设置的20个买茶场，都在成都府辖区的眉、蜀、彭、绵、汉、嘉、邛、雅等州境内（《宋会要·食货》），而宋代四川地区的产茶量也以川西平原四周为最多。两宋政权为了对四川少数民族在政治上实行羁縻统治，在经济上则茶禁极严，"使蕃夷仰我之重"（吴泳《鹤村集》卷37）。对愿意服从并臣属宋朝的民族则赠茶、出售茶叶和购买马匹，因此"茶马互市"便成了中央王朝与少数民族联系的纽带。

宋代居住在昌都、迪庆、甘孜等藏族地区的百姓是以藏族为主的"西蕃"的一部分，东部的康定、泸定等地，则属汉藏民族杂居或交错为邻，汉藏之间经常保持着联系。这里，从事小农经济的封建生产关系慢慢地发展起来，许多封建主割据一方，互不相属。虽然，宋朝统治势力不能直接到达这里，但这里的封建

霸主常派遣使臣向宋王朝贡献马匹和其他土产，并接受宋朝的封爵、赏赐。同时，百姓也经常把自己的马匹赶到汉源和雅安等地交换茶叶等生活必需品。但是，北宋时期的茶马贸易市场主要还在西北地区。当时，宋朝与契丹对抗，需要大量军马，这些军马主要从西北地区的秦州（天水）、凤州（凤县）和熙河（河州）等地的市场获得。因为，这一带的马体格高大，最适合做战马用，而川西各地的马（包括昌都、迪庆、甘孜藏族地区出产的马）体格小，不宜做战马。正如《宋史·兵志》中记载："市马分而为二：其一曰战马，生于西邮，良健可备行阵，今宕昌、峰贴峡、文州所产是也；其二曰羁縻马，产西南诸蛮，短小不及格，今黎、叙等五州所产是也。"可见当时川西的茶马互市仅为羁縻诸少数民族而已，实际大量的战马来自西北的茶马交易。

宋神宗熙宁六年（1073 年），陕西（即西北）的茶马道受阻，北路马源告竭，这就是所谓"马道梗塞"，但宋朝同西北少数民族的战争并没有停止，所以仍然需要很多战马。在这种情况下才不得不把茶马互市重点转移到西南地区来，而主要是在川西，开辟了西路马源。黎州和雅州在当时既是通往藏族地区的要道，又是茶马互市的中心之地，所以宋朝规定了"专以雅州名山茶为易马用"（《宋史·兵志》），并在名山设置"茶马司"统一管理茶马交易。于是渐渐把原来民间零散的茶马交换集中起来，使之成为有组织的市场。从此，大渡河以南和以西的广大藏族纷纷来此贸易。有的一年一次，有的半年或三月一次，有的一月或两月一次。每年单就官府所得额定马匹达两万匹之多。公元 1181 年，仅黎州一处即市马 3341 匹。

藏族尤喜雅州、名山等地的茶，所以宋朝规定这两地的茶专用于博马，不得它用。于是以茶马为中心的汉藏民族贸易往来在昌都、雅安、汉源、康定之间，形成汉藏关系史上"茶马互市"重要的经济区。北宋时汉藏之间的茶马交易主要在黎州，其贸易道路是由今天的泸定之沈村、磨西面到汉源。南宋时则开碉门（今天全）为主要茶马市场。因此，藏汉间的茶马贸易道路改由

打箭炉（今康定）经瓦斯沟、天全至雅安。这样一来，黎州的茶马交易渐渐衰退。南宋对茶马交易的规定是很严的，从西藏或甘孜藏族地区出来的藏族商人只能到硐门或黎州为止，不得直接到产茶的雅州和名山，汉商也不能逾此以西。直到元代，因雅州以及部分康藏地区在行政上均隶属于陕西省，这种内外之限才被打破，藏汉互市方由硐门西移至打箭炉。

宋朝重视“茶马互市”的主观意图除了经济和军事（或国防）需要之外，更重要的是从政治上考虑，概括为两个字就是“羁縻”，正如南宋兵部侍郎陈弥所说：“祖宗设互市之法，本以羁縻远人，不籍马之为用，故驽骀下乘，一切许之入中。”（《宋会要·兵》）泸州知州何悫在谈到叙州设场市马时说：“西南夷每岁之秋，夷人以马请互市，则开场博易，厚以金、缯，盖饵之以利，庸示羁縻之术，意宏远矣”（《宋会要·兵》）。“茶马互市”客观上促进了藏区的社会安定和经济繁荣。两宋时期，川西藏族地区未发生较大规模的动乱。同时，“茶马互市”过程中，宋朝政府的商务机构在沿边各地“召募蕃商，广收良马”，频繁的商务贸易往来，促进了汉藏之间政治、经济和文化方面的交流，也加快了康藏地区社会封建化的进程。藏区的马匹和珠玉等土产从打箭炉输出，经雅安输入内地，汉族人民生产的茶叶、布帛等物资又大量从雅安、汉源等地输出，经打箭炉远销整个藏族地区。

有趣的是藏族人民至今称茶为“甲”。据任乃强教授考证，汉族在古时也称茶为“槚”，如陆羽《茶经》中说：“其名一曰茶，二曰槚。”《尔雅》中说：“槚，苦荼。”《说文》：“荼，苦荼也。”唐以前茶称荼。郭璞《尔雅注》云：“槚树小似栀子，冬生叶，可煮羹饮。”因此，认为今天藏族呼茶为“甲”实际是“槚”的译音（见《西康图经》），这种说法是有道理的。茶在古时产生于内地汉区而不产于藏区，藏族对来自汉区的物产完全有可能借用汉族的称谓。正如过去从汉地传进藏族地区的萝卜、白菜等菜类，就是借用汉语名称而略有变音的。同样今天藏语口

语中许多现代设备也是借用外来名称，如"电视机""KTV""VCD"等等。这是各民族政治、经济文化交流的必然结果。况且茶叶输入藏区之始，正是藏文创字之时。藏文是根据印度古代梵文而创，而在古梵语中没有茶和指茶的文字。因此，藏文在唐代初创时，对于唐朝输进的茶叶没有现存的词汇，因此很有可能参用汉文的音义，即"槚"。

唐宋以来，汉藏人民之间通过"茶马互市"或"茶马古道"建立起来的交流和友谊，一直延续到元、明、清。元朝后，由于西藏正式纳入祖国统一的版图，并在西藏建立了以萨迦派为主的政教合一的地方政权，中央王朝开始加强对藏区的治理。元世祖忽必烈率兵，一边用武力征服康藏各地武装，一边派人沿途"招谕西番诸族酋长，以其民入附"，凡"内附"者授以世袭官职，并"玺书及金银符"(《元史·世祖本纪》)。元采取了"因其俗而柔其人"的治藏政策，并在"茶马古道"沿线建立了历史上著名的"土官治土民"的土司制度。自此"茶马互市"和"茶马古道"的管理、经营均发生了重要变化。元朝为了加强对康藏地区的治理，十分重视前往西藏的通路畅通，把以"茶马互市"为主干线的进藏交通线路，定为正式驿路，并一路设置驿站进行管理。元代，在川藏"茶马古道"沿线共设置了19处驿站。从此"茶马古道"既是经贸之道、文化之道，又是国之道、治藏之道、安藏之道，"茶马古道"的战略意义更加突出。对中央政府而言，"茶马古道"的政治和军事作用似乎重于经贸作用，到后来"茶马互市"从直接由中央政府经营，逐渐引向任藏汉民间自由互市，互通有无。到了明代，茶马交易又开始兴旺发达。明洪武十七年（1384年）仅天全县一带，"是岁四川碉门（天全）茶马司以茶易马，骡五百九十"。（《明太祖实录》卷169）天全、雅安是明代藏汉之间茶马交易的主要市场，据《明史》记载："洪武二十年（1387年）六月壬午，四川雅州碉门茶马司以茶一十六万三千六百斤，易驼、马、骡、驹百七十余匹。"（《明太祖实录》卷169）"洪武二十七年（1394年）十二

月，兵部奏：是岁雅州碉门及秦、河二州茶马司市马，得二百四十余匹”。(《明太祖实录》卷169) 从这些数字可以看出当时茶马互市的兴旺景象。

昌都、甘孜藏族地区的各族人民，是茶马互市的积极参加者。正如《明史》记载：“每岁长河西（今康定一带）等处番商以马于雅州茶马司易茶。”当时茶马交换的定价不是很稳定，早期考虑到藏族人民到天全、雅安等地，来回路程遥远，交通不便，因此一匹中等马就可易茶1800斤，由天全茶课司支给。于是，来卖马的人一天比一天多，生意兴隆。后来，明王朝又开始实行低价购马的政策，一匹上等马仅给茶叶120斤，中等马仅给70斤，马驹才给50斤，以后甚至下降到上等马80斤，中等马60斤，下等马40斤（《明太祖实录》卷169)。这种不等价的交换，引起了藏族人民的极大不满，许多藏族商人不愿做茶马交易，迫使明朝在永乐年初“递增其数”，于是市马者又逐渐多起来，茶马交易再度兴盛。不过这种互市只限于官府，私人的茶马交易当时是严格禁止的。明朝廷曾多次下令禁止私茶，并制定了“茶引”制度，后来由“茶引”进一步发展到“引岸”制度。所谓“引岸”就是要在固定地区，额定课税标准，由明朝官方发给特许凭证——“茶引”。没有茶引，不能经营茶业；有“茶引”者限制在一定地区销售。雅安城南关有所谓“蛮市”，即明代茶马互市旧址。明嘉靖中年，定四川“茶引”为5万道，其中26000道为“腹引”，24000道为“边引”。所谓“腹引”，即行销内地茶的凭证；所谓“边引”，即只能在边地少数民族地区销售的茶证。行销打箭炉一带的称“南路边引”，也就是后来的所谓“西康边茶”。以灌县为制造中心，行销理、茂一带的茶称“西路边引”。当时还规定每引配茶一担（100斤左右），纳课税一两二钱，后来根据民族地区的交通运输情况，改订引茶五包纳课税一两二钱。《雅州府志》记载：清雍正八年（1730年）“南路边引”情况为，雅安27860引，名山1820引，荥经23314引，天全31120引，邛崃20300引。合计茶引104000多张，销售地

均在打箭炉。可见，自明代以来仅官府规定的茶马交易已有相当的发展。

朝廷明确规定，商人认引以后，按引纳税。虽然茶引可以转让，但非到人亡产绝，不能注销。明朝廷之所以如此控制茶叶的销售，其目的是利用茶马交易，控制少数民族，巩固其统治。尽管如此，汉藏民族人民之间的贸易关系始终不断，藏族人民经常以马匹、氆氇等物，到内地换取盐、茶叶和布匹。甘孜地区的藏族人民“专务贸贩碉门乌茶，蜀之细布，博易羌货，以赡其生”。当时雅安、打箭炉等地，已成为藏汉人民互市的场所，甚至有的汉人还跋山涉水，深入到更远的藏区，从事贸易活动。随着藏汉两族民间贸易的频繁往来，官府茶马交易出现了十分萧条的景象。正如明洪武三十年（1397 年）二月，“敕右军都督府曰：……迩因私茶出境，马之入互市者少，于是彼马日贵……茶日贱”，各地土司对引岸制度的束缚表示不满。明永乐十三年（1415 年）二月，“四川长河西、鱼通、宁远等处军民宣慰司言：西方无他土产，唯以马易茶为业。近年禁约之后，生理甚艰，乞仍开市，庶几民有所养”。足见明朝制定的茶叶引岸制度实际上阻碍着汉藏贸易的发展，官府组织的茶马司也越来越不能满足汉藏民族间日益增长的茶马交易需求。因此，民间的往来贸易通过各种途径得到发展。

除了民间的贸易和官方组织的茶马交易之外，藏区诸土司的上层喇嘛还以朝贡的方式至内地贸易。他们朝贡的人数多则数千，少则数百。贡使带来的货物有马、氆氇、珊瑚、犀角等等，货物琳琅满目，而朝廷也照例给以绸缎、茶、钞等优厚的回赐。这种贡赐关系实际起着交流货物的作用，更重要的是对贡使带来的货物，官方都要给价，并准予开市贸易，途中往来可免费乘马，沿途受到地方招待，至京又获厚赏。所以藏区的土司及上层喇嘛争相前往，甚至出现冒名顶替的情况。

明代茶马交易的兴盛，促进了汉藏两地的经济繁荣和社会进步。据文献记载：明嘉靖年间，汉区的雅安、邛崃、天全、荥

经、名山等地随着茶马贸易的发展，茶号商人达80余家。与此同时，边茶的主要销售地打箭炉，明以前几乎是一片荒凉的牧场，仅有元代留下的碉房和宁玛派寺院，而明代以后随着边茶在此集散，48家“锅庄”先后形成，日渐繁荣起来。“锅庄”实际上是明代以来的汉藏通商贸易的产物。

到了清代，尤其是乾隆以后，“茶马古道”更加畅通，但“茶马互市”作为一种重要制度逐渐从历史舞台上消失，取而代之，出现了“边茶贸易”制度。由于交通和经济的发展以及汉藏交流为中心的各民族之间的来往增加，进入“茶马古道”沿线的商品种类大幅增加。虽然藏族对内地茶叶的需求有增无减，但同时对其他产品如丝绸、布料、铁器以及生产和生活资料等商品的需求也有增加。而内地对藏区的马需求明显减少，对藏区皮革、黄金以及虫草、贝母等珍贵药材的需求大幅增加，汉藏之间的贸易范围更加广泛。在这种情况下，清朝把“榷茶”制度改为“引岸”制度。在经营上改官茶为商茶，更加促进了“茶马古道”沿线的各民族之间的民间贸易的繁荣和发展。从此，从东部的康定开始，经甘孜、德格到昌都或经理塘、巴塘、芒康到昌都，再从昌都到拉萨，由康藏地区大寺院、大土司、大商人组织的商队马帮络绎不绝。骡铃声声，马蹄阵阵，“茶马古道”翻开了新的一页。曾经一段时期内，英帝国主义拉拢汉族茶工到锡金种植茶树，发展茶业，企图争夺对藏区的贸易市场，进而达到削弱和破坏汉藏关系之目的，然而藏族人民仍旧千里迢迢来内地换购他们喜爱的“边茶”。据1941年统计，仅康定出关的茶叶达50万包，其中运到拉萨一带的有20万包。

“茶马古道”作为一条连接内地与西藏古代交通的大动脉，历经唐、宋、元、明、清，虽然最后从历史的舞台上消失了，但其历史作用和现实意义不可低估：

1. 茶马互市的发展和茶马古道的繁荣，促进了川藏和滇藏沿线高原城镇化的发展。如泸定、康定、德格、甘孜、巴塘、中甸、昌都等比较著名的高原城镇就是随着“茶马古道”的开通、

繁荣而相继出现的。其中康定作为“茶马古道”上的交通咽喉，在唐、宋时只是一个架设帐篷的临时露天市场。随着茶马贸易的开通，以“锅庄”形式的固定货栈纷纷兴起，于是市场勃兴，人口递增，成了康藏地区的商品重镇。在它最兴盛之时：“炉城严如国都，各方土酋纳贡之使，应差之役，与部落茶商，四时幡凑，骡马络绎，珍宝荟萃，凡其大臣所居，即为驮商集息之所，称为锅庄，共有 48 家，最大有 11 家，称八大锅庄。有瓦斯碉者，锅庄之巨擘也，碉在水会流处，建筑之丽，积蓄之富，并推炉城第一。康藏巨商成集于此，此则番夷团结之中心也……全市基础，建于商业，市民十分之八九为商贾。”（《西康图经·西域篇》）由此可见一斑。

2. “茶马古道”也是各民族交往和融合之道。近千年来，随着“茶马互市”的发展和“茶马古道”的开通，汉、藏等各民族长年往来其间，尤其元代以后，汉族居民一批接着一批源源不断地涌进康藏地区，形成了一首山歌中所唱的“山上住的是藏人，山下住的是汉人，虽然住处各是各，每天生活在一起”（见拙著《甘孜藏族自治州史话》）。汉族居民沿着“茶马古道”移居康藏高原，带来了先进的生产技术，他们和藏族人民一道从事各种生产，促进了康藏地区的经济发展、市场繁荣、民族团结和社会进步。

3. 最重要的是历代中央王朝通过“茶马互市”和“茶马古道”，实现了“羁縻”政策，从而更加巩固了西南边疆，维护了国家的统一。因此，“茶马古道”与中国历史上著名的丝绸之路和唐蕃古道一样，在促进西南地区，尤其是康藏地区各民族之间的经济、文化交流方面产生了重要的影响，可以说“茶马古道”不仅是经贸之道、文化之道，也是重要的政治之道。在治藏安康方面产生过不可替代的历史作用。

4. 2002 年 6 月，西藏自治区昌都地区、四川省甘孜藏族自治州、云南省迪庆藏族自治州联合主办了规模宏大的“茶马古道”综合科学实地考察活动。笔者应邀作为这次考察和研讨活

动的总顾问、总领队，与来自全国十多个科研单位、大专院校的专家学者和十余家新闻媒体的记者、编辑人员，共同乘车走完了从成都到拉萨的几千公里川藏一线的“茶马古道”。经过实地考察和反复研讨，大家认为，虽然“茶马古道”今天已成为著名的古历史文化遗产，但在当前中国市场经济快速发展和西部大开发的条件下，如果对它进行深入的挖掘、精美的包装、大力的宣传，研究和开发“茶马古道”具有十分重大的现实意义：

第一，“茶马古道”与“丝绸之路”和“唐蕃古道”等一样，曾是中国历史上最为著名的西部国际贸易古通道之一，在古代中国对外经济文化交流和古文明传播中起过重要的历史作用；是历史上中国藏区连接祖国内地，并外延至南亚和中亚的纽带；是中国西南各民族自古以来相互交往、融合的走廊；是历史上西藏各族人民和中华各族人民同生共存、团结和睦的桥梁和象征；也是藏汉民族不断交融和西藏自古以来是中国的一部分的历史见证。

第二，“茶马古道”沿线所经过的藏、川、滇都是少数民族地区，又是地势差异最复杂、中纬度海洋性冰川最发育、地表作用最活跃的高原，拥有众多而又独特的自然和人文景观，完全具备成为世界级精品乃至极品旅游热线的可能。如果国家把“茶马古道”纳入西部开发的重大项目，川、滇、藏三省区联手合作，把开发这条“世界屋脊”上的黄金旅游线作为带动地区社会经济跨越式发展的突破口，我们相信它将能带动川、滇、藏最贫困地区百万各族人民脱贫致富，由此也可以达到我国藏区社会长治久安、经济快速发展的双赢目的。

第三，“茶马古道”穿越我国著名的横断山脉，沿线独特的高山峡谷，景色壮丽，森林茂密，民族文化丰富多彩，拥有世界上最丰富的生物多样性和民族文化多样性。由于历史的原因，许多地方迄今仍然是一块净土，具备走经济、文化、生态环境协调发展的可持续发展之路的最佳条件。

第四，在“茶马古道”学术研讨会上，专家们一致认为：

“茶马古道”无论在自然资源还是文化资源上都是一条具有国际影响力的古道，它的旅游品牌效应具有不可复制性，拥有巨大的国际旅游市场潜力，对国内外游客有很大的吸引力。

原载《中国藏学》，2002 年第 3 期

横断山系的康区

藏族在我国民族大家庭中，具有悠久的历史和丰富的文化，自称为“博”，“藏族”是这个民族的汉语称谓。

藏族居住地区辽阔，各地的自然条件不尽相同，习惯上分为三个不同地区，即上阿里地区、中卫藏地区、下朵康（又称朵甘或朵甘思）地区。藏文史书中称上阿里三围、中卫藏四茹、下朵康六岗。其中朵康又分为朵堆（今四川省甘孜藏族自治州和西藏昌都地区）和朵麦（今青海省、甘肃省南部藏族地区）。居住在这些地区的人，又有不同的称谓：居住在西藏阿里地区的人称为“兑巴”；后藏地区的人称为“藏巴”；前藏地区的人称为“卫巴”；昌都以东地区的人称为“康巴”；川西北部、甘肃南部和青海地区的人称为“安多巴”。这些称呼，正如汉语中“北方人”、“南方人”等称谓一样，它不是民族名称，仅是对某一个区域居民的称呼。

康巴（即甘孜藏族自治州）位于青藏高原东南部的横断山区，属于藏族朵康地区的一部分，藏语称为“康”或“多喀木”。据藏文史书记载，所谓“康”并无固定的疆域，习惯上是指西藏丹达山以东一带地区。“康”这个藏语名称是唐代以后才出现的，其含义据藏族历史名著《白史》中的解释：“所言康

者，系指其边地，如边属小国名‘康吉贾阵’（ཁམས་ཀྱི་རྒྱལ་ཕྲན）也。”可见，“康”在藏语中有边地或外地之意，是与以卫藏为中心地区相对而言的。

清末赵尔丰在康区实行改土归流，并准备在这一带建立行省，取名为西康省。这里所谓“西康”，表明它的地理位置在四川省西部面已。此称谓最早见于清末代理川滇边务大臣傅嵩炑于宣统三年（1911 年）的奏书，其中说：“查边境乃古康地，其地在西，拟名西康省。”① 从此，西康这个名称即被广为延用，且被称为西康高原。

“甘孜”，是藏语的译音即“白”和“美”的意思。这个名称是清朝以后才出现的。据传，清康熙癸卯年间（公元 1663 年），修建甘孜喇嘛寺时，发现地基中心有一个很大的石头，洁白而美丽，故寺院建成后取名甘孜寺。以后，寺院的名称变成地名，进而变成城镇名、县名，到 1955 年，又由县名变作州名，始有甘孜藏族自治州这个称谓。

甘孜藏族自治州面积 149481 平方公里，相当于山西省。人口 762000 多，其中藏族占 72.75%，汉族占 24.66%，彝族占 2.18%，此外还有回族、蒙古族、纳西族、羌族。藏族是本州的主要居民。自治州东部与西昌、雅安地区和阿坝藏族自治州毗连，南邻云南省；西近西藏自治区的昌都地区；北与青海省的玉树、果洛两个藏族自治州接壤。全州行政上原划分为 21 个县，1978 年撤并为 18 个县，即东路 5 个县：泸定、康定、丹巴、九龙、雅江；南路 5 个县：理塘、稻城、乡城、得荣、巴塘；北路 8 个县：道孚、炉霍、色达、甘孜、新龙、石渠、德格、白玉。

全州有优越的自然环境。境内高山连绵，雪峰重叠，平均海拔 3000 米以上。地势自西北向东南倾斜。自东向西，有大雪山、沙鲁里山等，山脉逶迤而南，为金沙江、雅隆江、大渡河等激流割裂而成深山峡谷，构成一片高耸壮丽的山河景色，是我国境内

① 见《清史稿》。

南北走向的横断山脉系统的一部分。举世闻名的贡嘎山，方圆5000平方公里，海拔高达7590米，是驰名世界的第二高峰，是我国1980年对外开放的八座山峰之一。贡嘎山以她那奇特而迷人的风光吸引着来自世界各地的旅游者。这里同一山地、同一季节内，从亚热带、温带到寒带的景色一齐出现，构成山上终年积雪，白雪皑皑；山腰草长莺飞，百花盛开；山谷硕果累累，奇兽飞奔的壮丽图景。据生物地理科学工作者考察，贡嘎山属于中生代褶皱隆起，在第四纪喜马拉雅强烈造山运动时期，它受到东部台区和西部槽区的互相挤压，尤其受西南方向印度板块的强大推挤，使它与整个横断山脉及青藏高原一起迅速隆生，成为今日“刺破青天锷未残”的著名高峰。至今这座大雪山仍以每年7～13厘米的速度抬升，许多新的植物类群在这里不断出现，构成植物原始类群和新的类群共存的奇异现象。

综观全州地貌，既有巍峨的雪山，宽广的草原，又有深陷的山谷，平坦的台地。加上南北海拔高度悬殊，这里的气候垂直变化非常明显。从泸定到新都桥相距不过100多公里，然而气候几乎包括从寒带到亚热带的种种类型。泸定的气候相当于亚热带，河谷亚热带植物仙人掌之类长得非常茂盛；康定的气候同于温带；越过折多山到新都桥，便进入寒温带气候。同样一座山的气候垂直分布情况也很突出，贡嘎山垂直高度不过2000多米，然而上下温差达摄氏30度，比我国南方的广州到北方的哈尔滨的年平均温差值还大一倍。在泸定、丹巴等地，当河谷里的小麦已收割时，山坡上的小麦仅出土数寸。这种千差万别的气候特色，与山岭重叠、峻峰插天、平原逶迤、长河卧地的复杂地形结合在一起，为全州各族人民提供了发展多种经济的有利条件，也为康巴祖先的劳动和生息创造了优越的环境。

自治州南部为高山峡谷，间以冲积的小盆地和冲积带，气候温和，雨量充沛，土地肥沃，是州内的主要农区。农区作物以青稞为主，此外为小麦、大麦、豌豆、荞麦和各种蔬菜，部分河谷低地产玉米和水稻。经济林木中，巴塘的苹果和丹巴的核桃、石

榴、泸定的沙湾梨颇享盛名。巴塘又有“高原江南”之称，是古代白狼国所在地。这里盛产苹果，品种多达 50 多种，香甜、脆嫩，味美可口。北部为高山，多草原，地域辽阔，人烟稀少，是州内畜牧业的主要基地。牧区的主要牲畜是牦牛和藏系绵羊。牦牛体大毛长，耐寒负重，全身都是宝。牦牛除供肉食和奶食之外，还是重要的交通运输力量，向有“高原之舟”的美称。此外还有犏牛、黄牛、马、山羊、骡、猪等牲畜。犏牛是黄牛与牦牛的杂交品种，是高原的特产，也是藏族人民最好的役畜和乳牛，但数量少。

甘孜州地下资源十分丰富，蕴藏着铜、铁、煤、金、银、铅、云母、石棉、硫黄等矿物。可是，过去这些丰富的矿藏沉睡千年，未被很好利用。解放后，党和政府派出大批地质勘探人员，翻山越岭，寻找矿藏，使这沉睡的大地苏醒了，千百年来无声无息的地下宝藏开始焕发出耀眼的光辉。在这些丰富的矿藏中，铁、煤、金、云母、石棉已经陆续开采。丹巴云母矿无论储藏量、质量和产量方面，都居全国第一。当我们乘坐汽车穿过云母产区时，只见那遍地的云母碎屑，犹如满天星斗，银光闪烁，“云母之乡”这个美称也随之传遍全国。甘孜州金矿的开采已有悠久的历史，早在 1000 多年前，就有明确记载：在这一带“出产金银”[①]。今天许多地质工作者经过调查，认为雅隆江、金沙江、大渡河及其支流河谷，金的蕴藏量十分丰富，产量之大，实属罕见。1935 年，国民政府从这里搜刮的赤金竟达 1.5 万两之多。原煤、石棉的出产量也很可观，仅 1979 年全州出产原煤 6900 多吨，石棉出产 44 吨。这些丰富的矿产，如今已成为全州发展社会主义工业、实现四个现代化不可缺少的雄厚的物质基础。

全州还盛产驰名中外的贵重药材约 100 多种，有名的麝香、鹿茸、虫草、贝母、知母、天麻、雪莲花、大黄、秦艽等，产量

① 《隋书·附国传》。

丰富。虫草历史上年产量达到过9万斤，如今每年仍有上万斤的虫草从这里运出，远销国内外。其中“打箭炉虫草”闻名中外，被誉为“炉香”，是甘孜州历来的主要出口产品。1935年，国民政府和国外商人从这里收刮走的麝香就达4000斤之多。令甘孜州藏族人民感到痛心的是，如此昂贵的药材源源外流，却不能换回所需要的生产和生活资料。解放后，人民政府提高了这些药材的收购价，尽量让藏族人民换回生活必需品，这极大地调动了藏族人民出售药材的积极性，1959年全州麝香产量占全国当年总产量的70%。

在这里，茂密的原始森林、起伏的高山峡谷、辽阔的草原，是无数珍禽异兽棲息之所。金丝猴是稀世之珍，豹、水獭、猞猁、灰鼠、貂、旱獭、狐狸等野生动物，都是名贵的皮毛兽。旱獭的皮毛不但板质厚实，绒毛丰满，针毛平齐，不易脱落，而且轻柔、保温，经过染色加工，更加美丽而有光泽，目前已成为国际市场上很受欢迎的出口商品之一。狐狸皮更是这个地区大宗出口商品，据一些资料介绍，仅1935年从这里运出狐皮8000张。传说清朝末年大名鼎鼎的川滇边务大臣赵尔丰，到甘孜藏族地区实行改土归流，经常找一些头人谈话。有一次，他对一个大头人大发脾气，骂了一声“王八蛋”，翻译感到这几个字很难译，便随声把“王八”译成“狐皮”（藏语中狐皮读音为“娃巴”），把“蛋”译成“七”（藏语中七读音为“顿”），翻译道：“太师爷叫你缴7张狐皮销案。”那位大头人害怕被赵尔丰杀头，回去后，很快拿来了最好的7张狐皮，亲手交给赵尔丰。赵尔丰不解其意，当大头人说明情况后，赵一气之下杀掉了那个翻译。姑且不说有无其事，即有其事，也不能说明清朝官员的清廉，其实那时候贪官污吏利用权柄搜刮民财、贪赃枉法乃是家常便饭，收缴7张狐皮不过是区区小事。史料记载：“甘孜县凡初任县知事莅此，必先招集各寺院喇嘛代表讲话，来时皆带狐皮或豹皮一张以为进见之礼，次以村长保正亦然如是，计全县所有寺院村长共110余处，可得狐豹皮110余张，成为惯例，于斯人民有事见官

必以狐皮为礼，计某县令一任得狐皮数千张，人皆呼甘孜为狐皮县官，羡之富也。”（《甘孜县图志》）。

甘孜州又是我国著名林区之一。从东到西，连绵不断的山谷中，大片繁茂的原始森林，犹如一望无际的绿色海洋，衬托着那白雪皑皑的高山，瑰丽如画，独具风姿。如果骑马穿过这些茫茫的林海，不是一件容易的事，快马也要走十天半月才到尽头。参天的古木，直径一二米，高三四十米。境内除部分河谷开垦为耕地外，四处是苍郁茂密的森林。据统计，甘孜、阿坝两州的森林面积占四川全省森林总面积的三分之二以上。在大渡河、金沙江、雅隆江流域，开发森林，木材源源不断运往全国各地。这里的林木种类繁多，主要有杜仲、杉木、白皮松、香果树和珍贵的樟、楠木、棕榈、枇杷、梧桐等。优良的用材林有以云杉、冷杉、铁杉、油松、毛松、落叶松等为主的针叶树和桦、枫、青杠、山杨等阔叶林；经济林木有漆树、花椒、油桐、核桃、苹果、白蜡等；还有被誉为粮食树种的栗以及草本植物仙人掌和竹子。此外，在许多村庄和城镇附近，白杨和柳树蔚然成林。这些林木不仅可以涵养水源，供给建筑材料，而且可以从中提取松香、松节油、选矿油、高级纤维，是我国化学和造纸工业的重要原料。其中云杉、冷杉质坚而轻，干大挺直，物理性良好，是我国航空工业需用的木材。

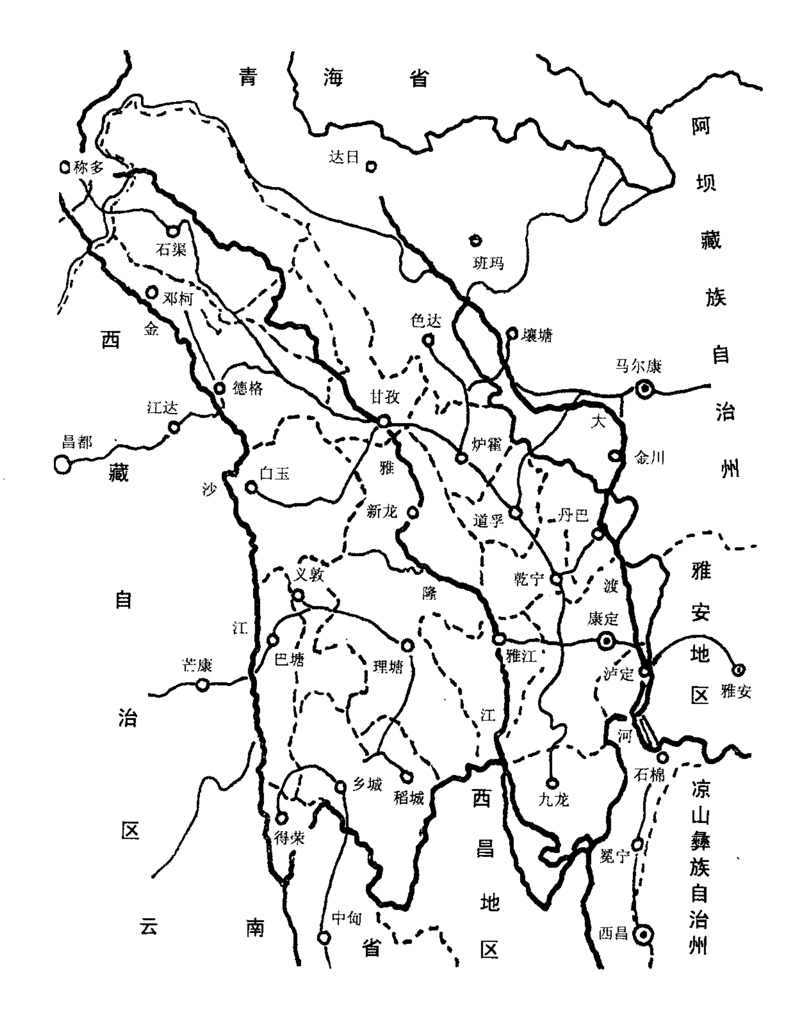
甘孜州还有广阔的草原。全州草原面积为一亿四千万亩，占全州总面积的62%。可利用的草原面积为一亿零五十万亩，主要是高山草原和亚高山草甸草原。植被以莎草科和蓼科牧草为主，间禾本科牧草分布。豆科牧草十分贫乏。位于大渡河、雅隆江、金沙江源头的色达草原和石渠草原，水草丰美，是州内著名的天然草场。本州的农业区和半农半牧区，亦有小块草原，尤其是雅隆江、金沙江上游，两岸坡度平缓，顶部浑圆的草山一个接着一个。这些草山远看似山，近看似川，既易攀登，又宜放牧，是难得的好草场。一到春夏，格桑花怒放，色吉花盛开，沿江两岸山清水秀，牛羊成群，牧歌悠扬，构成一幅幅“春到高原”

的动人图景。

站在横断山脉的高山之巅，俯瞰峡谷中奔腾咆哮的江河，犹如瀑布自天际而出。这湍急的巨流蕴藏着取之不尽的巨大能源。据一些水利专家考察，甘孜藏族自治州境内，大渡河、雅隆江，金沙江落差之大，是世界罕见的。大渡河在境内流程不过205公里，可总落差却达1170米。大渡河的支流折多河，犹如从天而降的巨大瀑布，直泻大渡河，从康定城到大渡河流程仅25公里，而落差竟达1090米。在这些奔腾湍急的江河中，没有一条会在冬春季节封冻断流的。

甘孜藏族自治州有着悠久的历史和古老的文化传统，就南北方向而言，地处我国两大江河——黄河、长江的源头之间，就是说处在我国古代两大文化发源地之间。自远古时代始，黄河与长江两大文化在横断山系的甘孜藏族地区相互融化，因而她的文明时期早于西藏地区。藏族的文化是7世纪以后逐步形成的，但这个地区的历史却可以追溯到公元前的“西南夷”时期。甘孜州自古以来就是藏汉两大民族经济文化交流的重要地方。这里很早以来就有着东西走向的古商道和汉藏贸易场所，汉族许多先进生产技术和生产工具源源不断地流传到这里，并传到卫藏地区以至印度。藏族的文化艺术也通过这里传到汉族地区。因此，甘孜州在藏汉关系史上具有特殊的地位。

过去，一些中外史学工作者为甘孜藏族地区的历史披上一层神秘的色彩，实际上甘孜藏族地区的历史作为我们伟大祖国历史的不可分割的一部分，并无令人难解之处。她也同样经历了人类所共同经历过的从原始社会到奴隶社会，再从奴隶社会进入封建农奴制社会的历史发展阶段。



甘孜藏族自治州行政区域图

甘孜藏族地区的古代居民

一、南方来的猿人

今天展现在我们面前的千里康藏高原，到处是高山峡谷，皑皑白雪。可是，据我国的地质和生物工作者考察，地质时代的第三纪新生时代，这里并非如此。那时候，这里还处在温热的亚热带气候，年平均温度10℃左右，年降水量约2000毫米，这里有无数森林草原型的喜暖动物栖息。整个青藏高原的海拔高度也不过1000米左右。由于受到印度洋暖湿季风的滋润，植物生长繁茂，水草肥美，禽兽繁衍，是原始人类理想的栖身之地。

在距今约70万年，或百万年左右，生活在我国云南地区的元谋猿人的一部分，循横断山脉系统的金沙江河谷、澜沧江河谷、怒江河谷来到康青藏大高原。高原上亿万成群的而且容易猎取的食草兽群和食鱼的禽鸟，深深地吸引了这些来自远方的猿人。他们发现这里的食品资源不仅多于南方的原始森林地带，而且非常容易猎取。加上这一带猛兽种类极少，使他们居住的安全性也远远胜过南方。更重要的是他们在这里找到了征服自然的新的生产工具，这就是黄金粒块和石英粒块。这种新的武器不但在投掷时速度高，而且命中率也高，杀伤力也特别大，其效果高于其他任何石材。他们依靠这种比一般石器更犀利的天然武器可以获得更多的

食物，于是这些原始人类就居住在这里，生息繁衍，旁支别出，过着比较安定的群居生活。高原上众多的河流，遍地的盐湖以及辽阔的草原都为他们提供了生存的有利条件。据一些学者推测，这些从南方来的猿人是分三路进入青康藏高原的。其中最快的一路一直进到通天河地区的大草原才停留下来。经过很多万年的生活，这些猿人子孙繁衍日久，随着人口的增加和食料来源的限制，猿人各群体之间发生的矛盾和冲突也逐渐增多，迫使他们的生活范围向四面扩大和发展。一部分向北进入羌塘和青海境内，一部分向东进入甘孜藏族地区，另一部分向西进入昌都地区。

但是古人类所走过的生存道路并不是一帆风顺的。据我国地质工作者考察，喜马拉雅山和青藏高原从上新世起，大约平均每年以0.025～0.03厘米的速度上升，上升的速度以中更新世以后最为迅速。这种上升的结果，使印度洋的暖流日渐被阻隔，于是康青藏高原的气候也日益干燥起来，使康青藏高原上许多湖泊中的水蒸发加快，湖面渐渐缩小，水也越来越少。后来又经过第四纪冰川时代，整个康青藏高原大部分都被冰川掩盖，通过长期的冰川侵蚀作用后，原始地貌也大大改变了。环境的改变，一方面使古人类的生存面临着新的危机，但另一方面，艰难困苦的环境却锻炼了他们的智慧。正如贾兰坡先生在《中国大陆上的远古居民》一书中所说："较高等的人类，也不能从河滨卑湿多草木果实的地方崛起。只有高原和比较平些的高地上，生活最艰难，受刺激而起的反应最有益。"进入康藏高原的南方猿人，在内部群落间的斗争和外面同艰苦的自然环境斗争中逐步进化为具有相当智慧的"真人"，并创造了康青藏高原上人类最早的以畜养绵羊和牦牛为主的畜牧业文化，形成我国民族大家庭中最早居住康藏高原的历史悠久的古代民族——"西戎牧羊人也"（见《说文解字·羊部》），即古羌人。

这些古时居住在西北草地的羌人，以游牧为主，部落分居，有"五戎"、"七戎"之称（见《尔雅·释地》）。后来这些古羌人向东、西、南三面迁徙，分在各地，相互绝远，逐渐形成西北、西南各地的许多少数民族。其向东迁徙者，散居于黄河中游地带，渐与当地汉

族居民融合,形成这一带的汉族。向西迁徙者,一直进入西藏境内,即“发羌、康旄等绝远,未尝往来”。(《后汉书·西羌传》)传说当时有戎、羌、堆、博诸部,后以博为中心,融合形成藏族,创造了后来的吐蕃文化,这些西去的一部分古羌人曾留在昌都附近,在那里建立了生活的园地。1978 年 8 月在昌都县卡若发现的距今约四五千年的新石器时代遗址便是证明。[①] 据考古工作者报道:卡若遗址中的房屋建筑形式与中原原始文化相似,陶器的形制、纹饰与澜沧江中游的云南元谋大墩子遗址接近,可知其族属渊源关系,也说明昌都卡若的远古居民确属来自南方的猿人所形成。据一些考古学家鉴定卡若文化同甘青地区的马家窑文化有类似之处。足见康区与黄河中上游地区自古以来就有着文化上的密切联系,远古的居民在长期的社会历史发展过程中,友好往还,相互影响,也有迁徙融合。甘孜藏族地区地处昌都卡若文化与甘青地区的马家窑文化之间,形成这两种新石器文化相互联系的桥梁和通道,是我国古羌人早期活动的重要场所。

有的学者认为,今天的康巴藏族就是上述南方猿人的遗裔,并说留住昌都宁静山地区(即卡若文化所在地)的古人类,经过漫长的岁月,发展成为后来的苏毗、东女国和西康地区的一些部落。[②] 这种推测目前虽然没有更多的考古资料证明,但至少可以相信,早在新石器时代,人类已经在包括甘孜藏族地区在内的康藏高原上劳动和繁衍生息,而且这些远古的人类与甘青地区的古羌人有着同源的关系,与昌都的卡若文化有着密切的联系。他们在千里康藏高原上分成无数个生活的群体,过着原始的群居生活。

二、战国秦汉时代的考古发现及其族属

从发掘的考古资料证明,甘孜藏族自治州的社会历史也同祖

① 《西藏昌都卡若遗址试掘简报》,载《文物》1979 年第 9 期。

② 《羌族源流探索》,载《民族研究通讯》1979 年第 2 期。

国其他地区的历史一样，至少可以追溯到春秋战国时期。

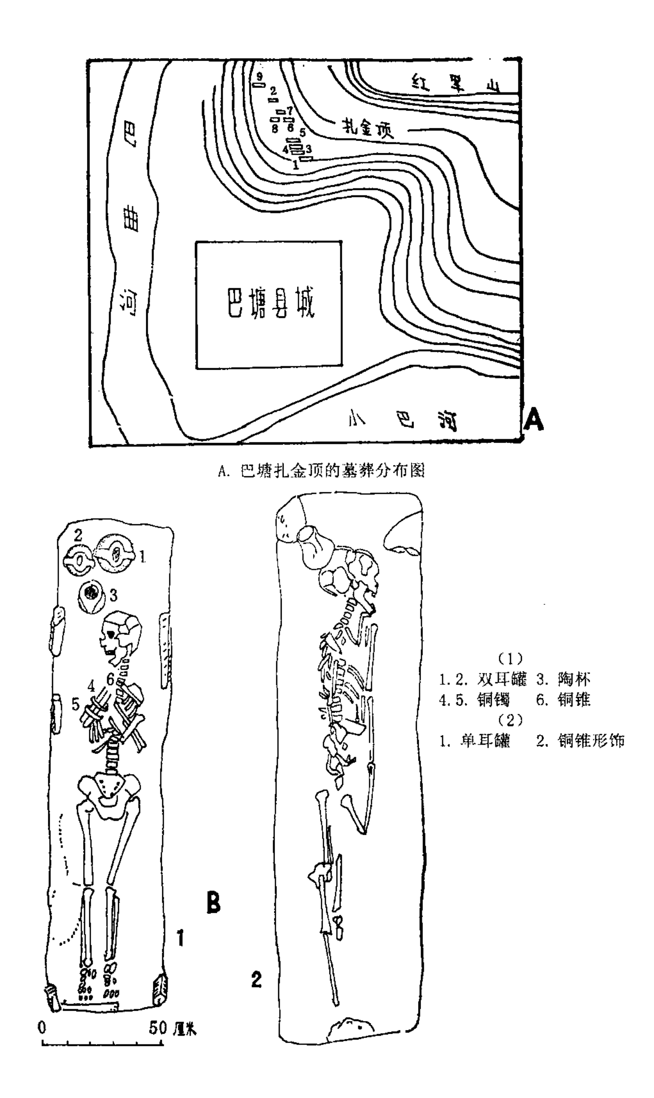
自1978年起，在甘孜藏区陆续发现了一批石棺葬，其时代为“战国至秦汉之际”①。大部分都是古代人类的石棺葬和石板盖土坑墓。它遍及甘孜藏族自治州的巴塘、康定、雅江、新龙、甘孜、义敦（1978年撤县并入理塘和巴塘两县）、石渠等县，以及与甘孜州交界的西藏芒康、贡觉、西昌木里藏族自治县等地。其中巴塘县境内的葬地最为密集，除扎金顶外，在架炮顶、核桃坪、黄草坪也有此类墓葬。

巴塘扎金顶墓葬登记表

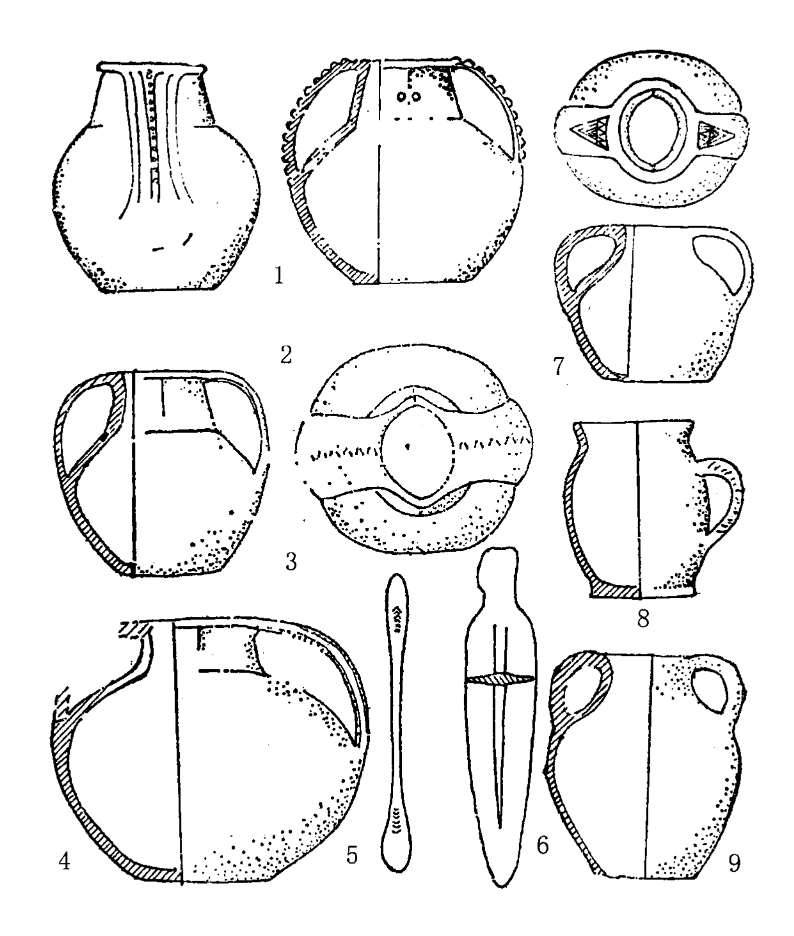
（单位：厘米）

墓号	方向	葬　式	长	宽	深	出土器物	备注
M1	85°	侧身曲肢	92	40	23	单耳罐4（Ⅲ）铜刀1	为一小孩墓
M2	东	仰身曲肢	170	60	50	单耳罐1（Ⅲ）双耳罐1（Ⅲ）	
M3	东	不明	175	58	57		无随葬物，骨架腐朽
M4	东	仰身直肢	180	50	50	陶篹1 铜镯2 鸡骨2	有木制葬具
M5	东	侧身直肢	201	50	60	单耳罐1（Ⅲ）铜饰1	
M6	85°	仰身双手交叉胸前	200	50	60	双耳罐2（Ⅰ1 Ⅱ1）单耳杯1 铜镯2 铜锥1	
M7	东	不明	180	50	58		无随葬物，骨架腐朽
M8	东	不明	170	54	62		无随葬物，骨架腐朽
M9	东	仰身双手交叉胸前	190	55	60	铜剑1 双耳罐1（Ⅰ）	

① 《四川巴塘、雅江的石板墓》，载《考古》1981年第3期。

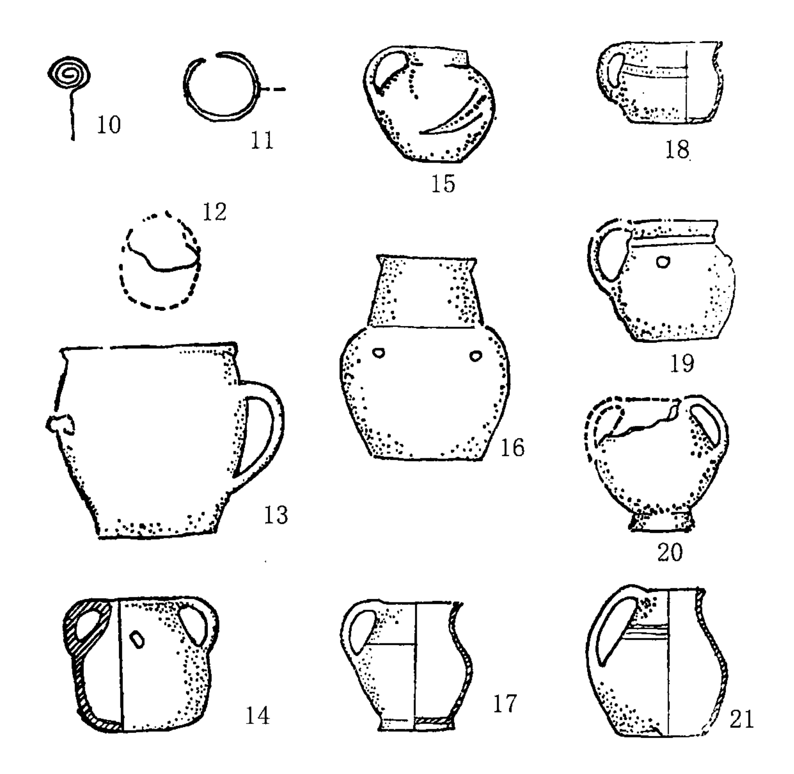


A. 巴塘扎金顶的墓葬分布图



巴塘及雅江出土器物

1. 双耳陶罐（YG 采 2） 2. 铜刀（BZM1：5） 3. 双耳陶罐（YG 采 3） 4. 双耳陶罐（YG 采 1） 5. 金饰（康定东俄洛采集） 6. 铜剑（M9：1） 7. Ⅰ式聂耳罐（BZM6：2） 8. Ⅱ式单耳罐（YG 采 5） 9. Ⅱ式双三竺（BzM6：1）



10. 铜饰物（BZM，5：2） 11. 铜手镯（M4. 2） 12. 铜牌饰（YG 采） 13. Ⅰ式单耳罐（YG 采 4） 14. Ⅲ式双耳罐（M2：2） 15. Ⅱ式单耳罐（BZ 采 1） 16. 高领罐（YG 采 6） 17. Ⅳ式单耳罐（BZ 采 2） 18. 单耳杯（M6：3） 19. Ⅲ式单耳罐（M1：2） 20. 陶簋（BZM4：1） 21. Ⅰ式单耳罐（BZ 采 4）（均为 3/20）

这些石棺葬和石板盖土坑墓中，都有少量的随葬器物。目前已出土的器物有陶器、铜器、金器、玉石、象牙等。其中陶器以一种核桃形的双耳陶罐为其特征。南路巴塘发掘和北路甘孜发掘的陶器略有不同，但纹饰和图案相似。

除了陶器，在墓葬中还有少量的铜器。可见这些遗址属于铜石并用时期的文化。发掘的铜器大部分是箭头，说明狩猎业是当时人民的重要生活来源。同时农业也有所发展，表现在墓葬中随葬的陶罐中有稷类作物的痕迹。值得注意的是这些墓葬中所发现

的陶器、铜器等的形状和花纹与青海诺木洪遗址（见 1963 年第一期《考古学报》）中出土的陶器、铜器很相似。由此可见，远在战国秦汉时期，甘孜藏族地区和黄河上游地区的古代居民之间，在文化上已经有了一些共同的因素。而且，据考古工作者报道，类似甘孜藏族地区发掘的石棺葬在凉山彝族自治州的冕宁、西昌、德昌、米易、越西、喜德等县均有分布。说明这些地区之间都有文化同源的关系，这种共同因素，正是种族相同的古代人类在向各地迁徙的过程中产生的。在种族来源上，甘孜藏族地区的古代人类与甘青地区以及川西北各少数民族地区的古代人类之间显然应该是一致的。

甘孜藏族自治州各地发掘的石棺葬，都有其共同特点：均系单人葬，葬式多为侧身弯肢，头向西南。大部分石棺都排列有序，一个紧挨着一个，大小相同。这样的石棺葬仅甘孜县仁果地区一次就发掘出四五十座。从这些石棺葬看，墓葬是氏族公社时期的公共墓地。在氏族社会全盛时期，氏族组织是一个统一的整体，它不仅是一个牢固的血族共同体，而且也是一个密切的经济共同体，人们在自己的氏族中共同劳动，共同生活，彼此团结友爱，亲密无间；人们被氏族的血缘纽带紧密地联系在一起，他们有着强烈的血族观念，相信同氏族的人，生时是一个整体，死去之后仍然生活在一起。这种当时生活中以氏族为中心的高度统一的现实，不可避免地反映到他们的葬俗中。这就决定了这个时期的氏族墓地，常常是以氏族为单位建立起来的不可分割的公共墓地。

早期历史文献记载，在远古时期，我国的黄河上游是氐羌民族活动的主要范围。具体地讲就在今甘肃、青海相接的山岳地带。远在汉族传说中的三皇五帝时，这些氐羌人就不断沿着青藏高原的横断山脉向南迁徙。“子孙分别，各自为种，任随所之”（见《后汉书·西羌传》），过着原始氏族的集团生活。因此，我们完全有理由认为，今天甘孜藏区所发现的石棺葬文化，可能同这些南下的氐羌民族有关系。

汉族传说中的最早部族——黄帝族也被认为是氐羌系统的，早期居住在西北地区，过着“迁徙往来无常处”的游牧生活（见《史记·五帝本纪》），后来“嫘祖为黄帝正妃，生二子，其后皆有天下：其一曰玄嚣，是为青阳，青阳降居江水（即岷江流域）；其二曰昌意，降居若水（即雅隆江流域）”（见《史记·五帝本纪》）。可见黄帝的后裔也曾到达过横断山系的康区雅隆江流域。像这类记载在汉文的典籍中较为普遍，说明这是历史上存在过的事实。正是这些南徙的氐羌人同本地的土著人结合，共同创造了甘孜藏族地区以石棺葬为特征的古代文化。

除了石棺葬，川西北地区的“邛笼”是氐族的另一个伟大创造。唐朝李贤给后汉书作注说：“‘邛笼’按今彼土夷人呼为‘雕’也。”这种被称为“雕”的建筑遗迹在甘孜藏族地区的雅隆江两岸，尤其是木雅地区和丹巴地区保留了很多。其形状似塔非塔，远看似内地工厂的烟囱，直刺青天；近看似烽火台，顶天立地。多半为四方形和六角形，也有少数八角形的，被称为八角碉。一般高度 10 米以上，有的甚至高达 20～30 米，十分坚固，牢不可破。丹巴地区的一座高 20 米以上的“碉”经历多次地震，仍完好无损。这种碉一般都修筑在河岸、十字路口、村落的中心或山坡上。据木雅老人说，这种碉楼是为了防御外来势力的侵入，用以观察敌情或报警而建造的。

《后汉书·南蛮西南夷列传》中介绍冉駹夷时说：“皆依山居止，累石为室，高者至十余丈，为邛笼。”目前多数学者都认为冉駹驼为氐族。氐族自古“无贵贱，皆为板屋土墙”（见《魏书·西戎传》），有很丰富的造房经验，迁入西南山地以后，利用当地多石的特点，“累石为室”，这是理所当然的事。因此，甘孜藏族地区是古代冉駹故地之说不能说没有道理。

从上述零星的考古资料和历史记载来看，早在两三千年前，在今天的甘孜藏族自治州已出现了比较先进的古代文化，氐羌族是创造这种文化的主体民族。他们在甘孜藏族地区的江河流域，以氏族为基本生产单位，依靠集体劳动，维持着自己的生存。

“冉駹”是其中分布最广、人口最多的氏族部落集团。这些远古居民，在开发我们伟大祖国的西南地区中作出了重大的贡献。

三、秦代南徙甘孜藏族地区的古羌人

在远古时期，我国西北的甘青一带是古羌人活动的主要地区。这些古羌人部落众多，名称也各不相同，有先零羌、烧当羌、东羌、发羌等，统称西羌族，部落分散，以游牧为主。他们很早以来就与汉族的祖先——华夏族发生了联系。甲骨文中就有羌部向殷商王朝纳贡的记载，也多次记载他们发动叛乱及商代统治者对他们进行残酷镇压的情况。在西周时期，这些古羌人仍然过着逐水草而居的原始游牧生活，他们“不立君臣，无相长一”（《后汉书·西羌传》）。但在外部臣服于周王朝，《诗经》中说：“自彼氐羌，莫敢不来王。”

到了春秋时期，我国西北地区很大一部分是秦国的势力范围，“秦用由余谋伐戎王，益国十二，开地千里，遂霸西戎”（《史记·秦本纪》）。这里所谓“西戎”，主要是指西羌。秦国的西侵，对于活动在西北甘青地区的古羌人的社会发展带来很大的影响。他们的原始氏族社会从这时起开始解体，部落的首领从选举变为世袭，奴隶制度开始萌芽。据《后汉书·西羌传》记载，羌人最早首领名叫“爰剑”，到爰剑的曾孙“忍”的时候，秦献公（公元前384~362年）初立，出兵攻打西羌。羌人在武力上敌不过秦国，于是采取逃跑的办法。他们主要朝东、西、南三个方向逃走。东西方向去的，前面已叙。南下这部分古羌人则是西南各少数民族的先民，支别甚多，即《后汉书·西羌传》所说：“子孙分别，各自为种。”向南迁徙的古羌人数量也是最多的，他们南徙的主要路线是四条河谷，即岷江河谷、大渡河谷、雅隆江河谷、金沙江河谷。循金沙江、雅隆江、大渡河迁徙的羌人，走得比较快的一直进到今天的云南省东北部和四川省的

西昌、雅安等地。走得比较慢的就停留在横断山系的康区。这部分羌人历史上称“牦牛种”或“牦牛羌”，也就是“越嶲羌”，是康区各兄弟民族的共同祖先。这次南徙的另一部分羌人循岷江河谷向南挺进，进得快的一直到达四川盆地，称“广汉羌”、“武都羌”（见《后汉书·西羌传》）。这些羌人后来大部分被汉族同化了，其中进得比较慢的留在今天阿坝藏族自治州境内，成为现在茂汶羌族的先民。

其实甘青一带的羌人南徙并不止这一次，早在秦穆公时，西北甘青一带的羌人已有不少迫于秦国的压力而南徙。后来秦孝公时也有“众羌不复南度”之说（见《后汉书·西羌传》）。可以说从春秋战国到秦朝统一中国，古羌人一直处于大分裂阶段，其“子孙支分凡百五十种”（见《后汉书·西羌传》），蔓延西南各地，形成“百里以内逾数十国”，他们“随畜迁徙，毋常处，毋君长，地方可数千里”（见《史记·西南夷列传》）。古人由于对这些互不统一的羌人各部落不能细别，故统称为“西南夷”或“诸羌”。不过根据史书记载，其中“牦牛种”是一个比较大的部落集团，这个部落集团主要活动在川西北、西康高原上，从事游牧业生产，驯养牦牛尤其是他们的特长，这些部族的后裔很大一部分散居在今天甘孜藏族自治州境内。

四、牦牛羌的分布和牦牛的神话传说

自汉代以后，活跃在我国西南地区的有许多少数民族，其中“牦牛种”羌族经常被史书提到。史书中提到的“牦牛羌”主要分布在今天的汉源县和西昌地区，即“越嶲羌”，而没有提到今天的甘孜藏族地区有牦牛羌，这大概是因为居住在甘孜藏族地区的牦牛羌历代为大雪山所阻隔，与汉族接触少的缘故。事实上牦牛种羌人的分布非常广泛，而且其中很大一部分应分布在今天包括甘孜藏族自治州在内的千里康藏高原上。其理由有以下几条：

第一，《汉志》记载："牦牛属蜀郡，鲜水出徼外，南人若水。若水亦出徼外，南至大莋。"[①] "若水"即雅隆江。那么"鲜水"又在何处呢？从今天的攀枝花市沿雅隆江而上，直到江的发源地巴颜喀拉山西部，我们唯一能找到的"南下若水"，只有道孚的鲜水河最大，它发源于巴颜喀拉山南麓，流经色达县，境内称泥曲河，流经炉霍，方称鲜水河，直泻道孚县城附近，后折南径下，注入雅隆江。这同古文献上记载的牦牛羌居住地的"鲜水"流径方向完全吻合。此外，就是折多山以西的木雅河南入雅隆江。而且《水经》若水注载："大渡出徼外，至旄牛道。"那么"旄牛"当然包括今大渡河上游的泸定、康定、丹巴等地区。

第二，牦牛种羌人以畜养良种牦牛而著名。牦牛是牦牛羌人的主要生产资料和生活资料，而牦牛是高寒地带出产的动物，它只适应于海拔高、空气稀薄、气候寒冷的高山草原。在气候温热，海拔2000米以下的地方，牦牛是很难生存的。甘孜藏族自治州是出产牦牛的地方，但东部泸定县海拔只有1000多米，这里只有水牛和黄牛，没有牦牛。所以，畜养牦牛为主的牦牛羌生活的地方应该在牦牛能适应和生存的高山草原。目前，我国有1300多万头牦牛，占世界牦牛总数的85%，主要分布于西藏、青海、甘肃、新疆、四川、云南等省（区）海拔3000米以上的高山草原。甘孜藏族自治州大部分地方均在海拔3000米以上，应当是历史上牦牛羌生息的理想地方。至于西昌、汉源等地的古代牦牛羌，我们可以推测为是从高山草原的牦牛羌分化出来转而从事农业的牦牛羌，他们只保留了"牦牛"这个祖先部落的名称。

第三，甘孜藏族地区以牦牛命名的山河不少。最突出的就是金沙江，藏语中称"卓曲"，即"牦牛河"之意。汉文史料中也称金沙江上游为"牦牛河"。此外康定前往丹巴的途中，有一个

① 见《太平御览》。

地名就叫“牦牛”。色达草原上的牧民甚至把一座以牦牛命名的神山当作祖先来崇拜。这种对牦牛的自然崇拜和以牦牛命名山河的存在，决不是孤立的事实，更不是近代历史上的遗迹，其中必有深远的历史根源。

关于牦牛的神话传说，在甘孜藏族地区尤其流行。金沙江上游的石渠草原，牧民中至今流传着这么一段极为有趣的传说：在远古时期，玉皇把一头神牛犊降落到草原上，指令它在广阔无垠的草原啃完所有的青草，踏平全部雪峰山峦，使草原变成一片沙砾。可是这头神牛犊却违背了玉皇的旨意。它降到草原后立即从自己的鼻孔中喷出两股清泉来，泉水犹如甘露，滋润了草原，顷刻间，草原显得格外美丽。玉皇知道后十分恼怒，便指牛为石。但神牛并没有因此而低头，就在其变成石头以后，仍从石缝中喷出两股清泉，这两股潺潺的泉水，汇集成千万条小河流，形成了万里长江的源头，故后人称此河为“卓曲”（即牦牛河）。神话虽然不等于历史，但是我们可以发现人类历史的若干真实情况。因此，关于牦牛的神话传说至少说明这一带有悠久的牦牛文化史。而牦牛羌是我国西南地区创造牦牛文化的主要古代居民。所以，公元前4世纪的秦献公时，从甘青一带迁来的“牦牛种”羌人并非仅仅居住在越嶲（今西昌地区）和汉源地区，“牦牛种”向西南迁徙完全应当包括今天的甘孜藏族地区。

五、“旄牛徼（jiào）外”纳入郡县范围

“旄牛徼外”这个地理概念，在史书上自汉代始见，估计很可能是出现于“旄牛种”羌人南徙以后。《水经注》记载“若水出蜀郡旄牛徼外”，《后汉书·南蛮西南夷列传》记载西汉时，“汶山以西”，“旄牛徼外”。因此，所谓“旄牛徼外”当主要是指今甘孜藏族自治州一带，同时也包括西昌和凉山部分地区。

这一带的“旄牛种”羌人，最初仍然过着“随畜迁徙，无

君长，无聚邑”（见《汉书·西南夷传》）的原始游牧生活。由于生产工具落后，再加上自然条件的限制，当地“不生谷、粟、麻、菽，唯以麦为贵”（见《汉书·西南夷传》）。他们的农业生产虽然落后，但畜牧业却比较发达，这也是由高原地理气候条件决定的。据史书记载：他们蓄养的“无角旄牛”，肉重千斤。这些被称为“西南夷”的古代少数民族，很善于用牛羊毛编织各种旄毡。其游牧范围看来也相当广阔，《史记·西南夷列传》称“地方可数千里”，至少包括今天西康高原的很大一部分。又说“巴蜀民或窃出商贾，取其筰马（即汉源马）、僰僮、髦牛，以此巴蜀殷富”（见《史记·西南夷列传》）。自然，在这种交换过程中，诸游牧部族的首领也自然积聚财富，氏族部落内部的阶级分化也会加速。然而遗憾的是史书上所能够给我们提供的却只有白狼、槃木、唐菆、楼薄等少数几个部落的名称。这些部落大部分都是秦代时陆续从甘青一带南迁的古羌人同本地的土人相结合而发展起来的。他们来到横断山区这个新的自然环境中，由于各地的自然条件的差异，经济、文化等方面发展的程度也不尽相同，社会的进化程度也有高低之分。

汉武帝时，汉朝势力进入极盛时期，于是开始向西南地区用兵，扩大其疆土。公元前111年，汉武帝消灭“南粤”后，向西南夷发兵。夜郎、滇等国及许多部落先后请归附汉。因此，汉朝很快占领了我国西南的许多地方，其中包括康区，并先后设置了越嶲、沈黎、汶山、武都、犍为、益州等郡。在此之前，公元前122年曾派遣使官十多人，带着很多财物，分四路深入西南夷地区，寻求通“身毒”（今印度）的道路，这在西南夷各少数民族中产生了很大的影响。

汉武帝“元光二年（公元前133年），以西部为属国都尉，领汉嘉、严道、徙、牦牛四县”[①]，这里所说的“牦牛县”是汉武帝建元六年（公元前135年）所置，其范围包括甘孜藏族地

① 引自邓廷良《甲绒与牦牛羌》，见1981年第2期《社会科学战线》。

区东部的康定、泸定等地。天汉四年（公元前97年），“牦牛夷叛”，直接攻打“零关”（即今芦山县一带），迫使汉朝“罢沈黎，置两部都尉。一治旄牛主外羌，一治青衣主汉民”[①]。其目的很明显是要把汉族与羌人分开统治，这里所谓“治旄牛主外羌”，包括今天汉源以西、甘孜藏族自治州以东的大部分地区。因为汉代的著名文学家司马相如对汉武帝讲：当时汉朝向“旄牛徼外”深入的势力达到“西至沫、若水”，也就是今天的大渡河和雅隆江流域，说明至少今天甘孜州境内雅隆江以东地区当时已归入汉王朝的版图。这是甘孜藏族地区历史上第一次纳入中原王朝的郡县范围，具有重要的历史意义。

汉武帝郡县制在西南夷中的推行，对促进西南各少数民族的社会进步，有重要的作用。在经济上推行郡县制后，由于物资交流不受关市的限制，汉族地区的许多先进生产工具传进西南少数民族地区，促进了这些地方生产力的发展。同时，边疆各少数民族丰富的土特产也有了销售市场。

西汉末年，中原纷乱，中央政权对这一地区的控制极大削弱。但是，这一带社会发展仍然是较快的，这反映在阶级分化的进一步加快和人口的迅速增长上。据《后汉书·南蛮西南夷列传》记载，此时居住在旄牛徼外的有“百余国，户百三十余万，口六百万以上”。其中最著名的白狼、楼薄等部，在东汉前期曾多次遣使“慕义贡献”，直至“归义内属”。这表明，当东汉王朝的统治稳固下来之后，内地与旄牛徼外的联系也得到了恢复和加强。

六、驰名中原的“白狼”部落

汉武帝统一西南各少数民族以前，居住在今天甘孜藏族地区

① 见《华阳国志·蜀志》。

一带的“牦牛种”羌人的情况，很少被外人所知，居民也很少与内地相通，汉代益州刺史梁国朱辅称为“前世所不至”之地（见《后汉书·南蛮西南夷列传》），自然无从知道其具体情况。汉武帝以后，渐渐有一些关于这一带羌人活动情况的记载，到东汉明帝（公元58～75年）记载就多一些，明确一些。《史记》中提到当时自汶山以西（即阿坝藏族自治州以西），有白狼、槃木、唐菆等百余个部落。汶山以西便是甘孜藏族地区，《后汉书》（卷2）有“西南夷哀牢、儋耳、僬侥、槃木、白狼、动黏诸种，前后慕义贡献”的记载。

在这些部落中最有名的是白狼部落，又称白狼国。据史学家考证，白狼国的位置在今天甘孜藏族地区的巴塘和理塘一带。这同文献记载的情况基本吻合。《史记》说：白狼在汶山郡以西（“汶”读“岷”，即岷山，治所在今四川茂汶羌族自治县北）。《后汉书·南蛮西南夷列传》中也提到：“自汶山以西，前世所不至，正朔所未加。白狼、槃木、唐菆等百余国……”岷山以西就是甘孜藏族地区的范围。《后汉书》又载：“旄牛徼外白狼、楼薄蛮夷王唐缯等。”则孟遮人居于邛之齿前所住的旄牛徼外，就是大渡河以西地区，即上面所谈到的现今甘孜藏族自治州一带。《旧唐书》记载“东女国”（今昌都一带）的位置时说，“东女国……东南与雅州接，界隔罗女蛮及白狼夷”，也就是说白狼位于今天的昌都地区和雅安地区之间，即甘孜藏族自治州巴塘、理塘一带。据《理化纪要》载：“理化（理塘）古为白狼也。”① 《理化县志稿》载“……白狼或以为今巴塘”②。这些零星的历史资料说明了白狼部落的位置，在今甘孜藏族自治州巴塘、理塘一带。

白狼王在其著名的《白狼歌》中写道：白狼地方“冬多霜雪，夏多和雨。寒温时适”。巴塘的气候与此完全吻合，巴塘有

---

① 见《理塘志略》。

② 见《理化县志稿》卷1。

“高原江南”之称，气候温暖，土地肥沃，雨量充足，是古代居民理想生息之地。巴塘人传说，他们的祖先最早来自雅隆江流域（即古代的若水）。从这一点来看，白狼部落很可能是先秦时期南徙横断山区的“牦牛种”羌人的一支。他们早期居住在雅隆江流域，尔后逐渐南徙巴塘，在这里定居下来，形成了一个新的较强大的部落集团。白狼这个名称可能是迁居巴塘以后才形成的。有些学者认为“白狼”是“巴理”（即巴塘和理塘的简称）的汉文译音，这有一定的道理，至今康巴人习惯于把巴塘和理塘合称为“巴理塘”（འབའ་ལི་ཐང）。

据古文献记载，白狼、槃木、唐菆等部落自汉武帝以后，就遣使贡献方物和请求内属，而且每次去的人很多。如东汉永平十四年（公元 71 年），他们就遣使入朝，向中央王朝表示“举种奉贡”（见《后汉书·南蛮西南夷列传》）。从这点历史事实来看，甘孜藏区自汉代起就已成为祖国大家庭中不可分割的一部分。

汉书中多次提到“白狼”部落，又称“白狼国”。白狼之所以驰名中原，与白狼王作的《白狼歌》有很大的关系。《白狼歌》是白狼王为了纪念内附中原王朝这一重大历史事件，表达他本人及白狼部落成员对汉王朝的崇敬仰慕之情而向汉明帝奉献的乐章。《白狼歌》词的原音和译文，保存在《后汉书·南蛮西南夷列传》和注中，被现代的学者们当作研究西南民族历史和语言的宝贵资料。《白狼歌》共有 44 句 176 个字。《后汉书》记载白狼王“作诗三章”，所谓“三章”即《乐德》、《慕德》、《怀德》三首，也称三首歌。据传犍为郡椽田恭对这三首歌以汉字记音并译意，首载于《东观汉记》中，后来在《后汉书·南蛮西南夷列传》和注中保留下来。歌词充分反映了白狼部落的畜牧业和狩猎情况以及与内地经济文化交流的关系。目前已有不少语言文字学者对这三首歌进行考释，多数认为它属于藏缅语系，白狼语与彝语、藏语有亲属关系。

《白狼歌》歌词如下：

1.《远夷乐德歌》："大汉是治，与天合意。吏译平端，不从我来。闻风向化，所见奇异，多赐〔缯〕布，甘美酒食。昌乐肉飞，屈申悉备。蛮夷贫薄，无所报嗣。愿主长寿，子孙昌炽。"

2.《远夷慕德歌》："蛮夷所处，日入之部。慕义向化，归日出主。圣德深恩，与人富厚。冬多霜雪，夏多和雨。寒温时适，部人多有。涉危历险，不远万里。去俗归德，心归慈母。"

3.《远夷怀德歌》："荒服之外，土地境埆。食肉衣皮，不见盐谷。吏译传风，大汉安乐。携负归仁，触冒险陕。高山岐峻，缘崖磻石。木薄发家，百宿到洛。父子同赐，怀抱匹帛。传告种人，长愿臣仆。"

汉明帝对《白狼歌》很重视。据《后汉书·南蛮西南夷列传》记载，益州刺史梁国朱辅上疏："今白狼王唐菆等慕化归义，作诗三章。路经邛崃大山零高坂，峭危峻险，百倍歧道，繦负老幼，若归慈母。远夷之语，辞意难正……有犍为郡掾田恭与之习狎，颇晓其言，臣辄令讯其风俗，译其词语。……帝嘉之，事下史官，录其歌焉。"汉明帝之所以命令其史官录下《白狼歌》，这并非仅仅是文学上的赏识，更重要的是以此表示对白狼王的重视和支持。这也正好说明白狼部落在牦牛徼外地区的一百多个部落中有着举足轻重的地位和作用。汉王朝同白狼部落能否搞好关系，直接影响到汉王朝在整个牦牛徼外的统治。所以，从东汉明帝时起汉朝同白狼部落之间的来往频繁。仅《后汉书·南蛮西南夷列传》记载：在汉和帝永元十二年（公元 100 年），白狼王又一次"率种人 17 万口，归义内属。诏赐金印紫绶，小豪钱帛各有差"。在白狼部落的带头和影响下，其他许多部落也开始加强了同汉王朝的联系和来往。如汉安帝永初二年（公元 108 年）"徼外三种夷三十一万口，赍黄金、旄牛毦，举土内属"。（《后汉书·南蛮西南夷列传》）从这些记载中可以看出，从汉代开始，汉族地区居民和甘孜藏族地区居民之间的关系显著地密切起来，人民的往来，物产的交换，知识和文化生活的互相

影响，不断地增加。尤其在经济领域中，相互联系十分密切。甘孜藏族地区的各族人民经常把自己的物产牦牛、黄金等运送到汉区，汉族人民也把茶叶、瓷器、棉布、丝绸等运送到高原上与各族人民交换，同时传授先进的农业生产技术。尽管这方面的历史资料非常疏略，但亦可以看出这种友好交往正是当时民族关系的主流。

当然，相互友好往来并不意味着就没有矛盾。特别是汉武帝统治时期由于武力征服，引起徼外羌人的不服，曾在汉武帝天汉元年（公元前100年），徼外诸羌部落纷纷叛离中原王朝，脱离了沈黎郡（包括甘孜藏族地区），迫使汉王朝废沈黎郡，采取汉人与羌人分开治理的办法，即“罢沈黎，置两部都尉，一治旄牛主外羌，一治青衣主汉民”（《华阳国志·蜀志》）。把雅安、汉源一带的汉民与汉源以西包括甘孜藏族地区的诸羌人部落分而治之，方使民族矛盾有所缓和。

从东汉末年到三国、魏晋南北朝，是我国历史上一个分裂时期，同时也是一个民族大迁徙、大融合的时期。就在这段时期，一方面由于汉族的官僚封建主对川西北高原上羌人的压迫越来越残酷；另一方面羌人的上层分子也乘机煽动民族仇恨，从中渔利。所以汉羌之间的武装冲突经常发生，使川西大部分地方变成经营农业为主的汉族与经营畜牧业为主的羌人之间拉锯作战的地带。有时候汉族杀进去，有时羌人杀出来，经过长期混战，致使原居住在甘孜藏族地区的古羌人部落，有的“内属”而被逐渐同化，有的“不能自立，分散为附落”，有的则“绝灭无后”（见《后汉书·西羌传》），从历史上消失。

七、郭达将军造箭的传说

我国历史上有名的赤壁之战以后，形成了三国鼎立的局面。从这个时候起到公元589年隋朝统一，经过了300多年。其间，

除了西晋有过短暂的统一外，基本上是一个分裂的时期。这个时期记载甘孜藏族地区地方历史的资料很贫乏，以至我们只能讲一个有趣的传说。

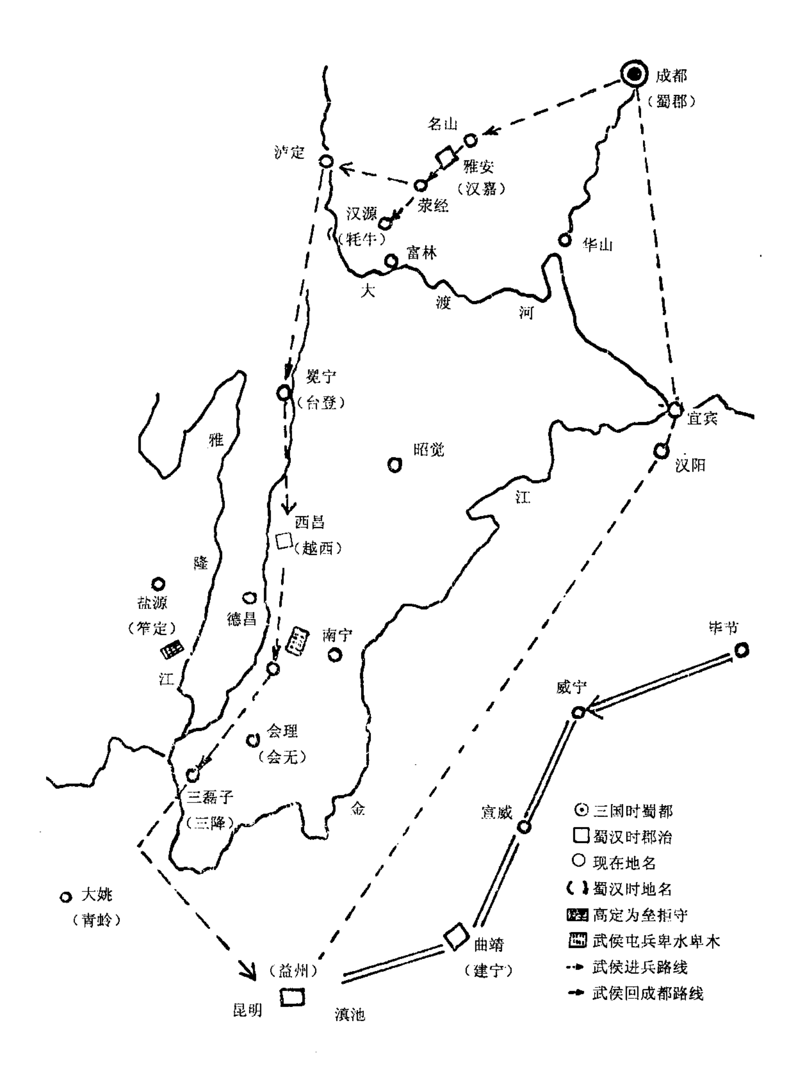
中原地区的人对“康定”这个地名并不很熟悉，但对“打箭炉”这个名称便可以说是耳熟能详了。因为人们都听说过一个非常著名的传说——郭达将军造箭。

相传，三国时期蜀汉著名的军师诸葛亮率大兵征讨孟获，路经雅安地区时，曾遣名叫郭达的将军，到今天的康定城为军队造箭。据说这位将军的造箭技术相当高明，他一人每天能造出数千支箭，这使当地的土著人感到百思不解，吃惊万分。于是把他当作神灵的代表，对他毕恭毕敬。并把这个地方取名为打箭炉，以志纪念。后来又专为郭达将军修建了一座寺庙，并把寺庙后面的高山命名为郭达山。

在《雅州府志》中也有类似的记载：“打箭炉故旄牛徼外地也。蜀汉时，诸葛武侯征孟获，遣郭达于此造箭，因名打箭炉，至今土人犹庙礼郭将军。”

这个传说至今在康定城里仍非常流行，而且这里的人们对郭达将军极为推崇。据说，解放前每年6月15日康定城里的人要为郭达将军举行一次隆重的盛会。为什么选择这一天祭祀郭达呢？一说，这是郭达将军在此造箭的第一天；另一说，这一天是郭达将军的生日。到了这一天，人们都穿节日的盛装，敲锣打鼓走向郭达山下的将军庙，并把将军神像抬出庙宇，观游康定大街小巷。将军的神像造型狞严，骑在一只泥塑的独角山羊背上，身着长袍。神像是由坚硬的木料雕刻而成的。神像前，牌位上用汉文写着“敕封□□大帝汉朝郭达将军之位”。纪念活动的主要内容是人们抬着木制的将军神像上街游行，然后娱乐数日，充满节日气氛，被称为盛会。

此外，郭达山位于炉城东关，被当地人当作神山崇拜，山顶上插了一根很粗的特制箭杆，遥遥相望，十分险要。相传三国诸葛武侯与甘孜藏族地区的诸部落头人在雅安谈判边界，约定由诸



诸葛武侯南征路线图

葛亮从雅州府射一箭，以箭头落地的地方为双方之分界，即所谓"一箭之地"。结果这支箭正好落在郭达山上，所以藏语又称康定为"打折多"即"箭头插地"之意。也有人说：三国时候，诸葛亮为安定后方与西番头领议和，要求西番退一箭之地，并急令郭达将军将一支特大的铁箭星夜兼程背赴康定，将军因而累

死，以后康定成为蜀汉制造铁箭的基地。

这些传说反映的历史有真有假。说它有真，是因为三国时确有诸葛亮率军南征孟获之事。而且诸葛亮南征，在60年的三国历史中是载入史册的一桩大事件。故诸葛亮本人在其出师表里留下了“先帝知臣谨慎，故临崩寄臣以大事也。受命以来，夙夜忧叹，恐托付不效，以伤先帝之明，故五月渡泸，深入不毛”的词句。当时诸葛亮治理天下的决策是“北征必先入南”，而且要“……西和诸戎，南抚夷越，外结好孙权，内修政理”。（见《三国志·诸葛亮传》）这是诸葛武侯的一贯策略，亦是蜀汉的既定国策。这里“西和诸戎”指与川西部（包括甘孜藏族地区）的诸羌人部落讲和。当时居住在康定以西的诸古代居民也是诸葛武侯讲和的对象。因为诸葛亮南征的主要对象是平定雅安以南的益州郡雍闿叛乱、越巂夷王高定的叛乱、群舸太守朱褒的叛乱。因而对西部甘孜藏族地区暂时无暇顾及，只有讲和方能集中优势兵力平定南部叛乱。所以，当诸葛亮率兵从成都出发，经过雅安和荥经来到安上（泸定县之沈村一带）时并没有继续西行进入康定。相反，“亮南征自安上由水路入越巂”。（见《华阳国志》）这里所谓“由水路入越巂”，是指自泸定沿大渡河南行至安顺场，又循察罗河踰菩萨岗入冕宁，再循安宁河至西昌。诸葛亮之所以要绕道进西昌，原因是越巂夷王高定筑垒拒守汉源，“旄牛路梗”。

既然诸葛亮南征经泸定南下西昌，那么他屯军泸定时，很有可能派部下到康定办理军粮和军器、军马等，或与甘孜藏族地区诸部落首领商定讲和之事。从这个角度看，上述传说有其真实的一面。说上述有假，是因为《三国志》及其他史书中均未记载在打箭炉造箭之事，也没有提到过诸葛亮有名为郭达的部下。这些很可能是后人附会上去的。当然，这并不等于三国时代没有汉族到康定传播造箭技术。自从汉武帝开拓西南以来，有不少汉族进入西南各少数民族地区传播中原的生产技术和文化，这是历史事实。

在藏族群众中又有一种传说，藏话“郭达”是“铁匠”之

意。很早以前，有一铁匠在西藏习法，后来奉命来康，得成正果，变成铁匠化身的神。故土人为他建庙，称为郭达庙。汉语称将军庙，是因为把郭达理解为是诸葛亮的将军。在本地藏民的心目中郭达却是一个护法神，骑着山羊，戴着圆盘帽，称“大玛吉”(དམ་ཅན་),所以郭达庙又有“大玛吉拉康”(དམ་ཅན་ལྷ་ཁང)之称。不过这种传说无历史记载为凭。

藏语中为何称康定为“打折多”（དར་རྩེ་མདོར），普遍认为是根据该城所在地的地形而言。藏语“多”（མདོ）一般指两水汇合的地方，如昌都的“都”就是这个字，因为昌都地处两水相汇之地，康定城也位于两水相汇之地，从折多山流下一条河名为“折曲”，从雅拉沟经二道桥流下的另一条河名为“打曲”，两河汇集于康定城东，故名“打折多”，是打河和折河汇合处之意。

八、古代山地民族的摇篮

古代的甘孜藏族地区，据传居住着藏族本身的最早六族，即塞、木、董、东、查、楚。当然，这儿也是其他民族祖先曾经居住过或遨游奔驰过的地方。传说现在的彝族、景颇族、纳西族、哈尼族、拉祜族以及西藏南部的夏尔巴人的祖先也来自甘孜藏族地区的雪山地带。

（一）彝族先民的居住地

关于彝族的来源问题虽然有东来说、西来说、南来说、北来说等许多不同的看法，但根据史书的记载和彝族民间的传说，彝族的祖先有一部分来自雪山重叠、峡谷纵横的甘孜藏族地区。

《凉山彝族奴隶社会》一书中提到：彝族来源于“旄牛徼外”。关于“旄牛”上面已谈过，是汉代见于史书的一个地名，一般释为大渡河附近的汉源或泸定。“旄牛徼外”就是大渡河以西的甘孜藏族自治州一带，东汉前期，这一带有白狼、楼薄、槃木、唐菆等部落居住，远古时期是氐羌民族活动的地区。彝族传

说中的始祖名叫希孟遮，据《安顺府志》载："一世孟遮，自旄牛徼外入居于邛之齿。"这个孟遮被认为就是希孟遮。因此彝族有一部分来源于甘孜藏区之说是可信的。

《凉山彝族奴隶社会》中又提到：凉山彝族说"人从北方来"；贵州彝文典籍也说彝族过去"住在世界的北方"；云南彝族也有从北方迁来之说；凉山彝族还有"彝族最初住在西北高原某处"的传说。这些说法虽然缺乏可以确指的具体地点，但都说彝族来自北方，这一点是统一的。我们知道无论是贵州彝族、云南彝族，还是凉山彝族，其"北方"或"西北"均包括甘孜藏族地区在内。何况古彝文史诗《勒俄特依》给我们提供了这个北方的具体线索：彝族先民的最初住地是一个高原积雪之地；彝族先民所知道的最初世界是在一个江河之水南北流向的地区。甘孜藏族自治州地处康藏高原东部，平均海拔3000米以上，到处重峦叠障，白雪皑皑，又有大渡河，雅隆江、金沙江南北流向，与彝族传说中的先民居住地之景色完全相吻合。

甘孜州巴塘、理塘、雅江、甘孜等地发现的铜石并用时期的石棺葬文化，在云南德钦的永芝纳古、西昌地区的木里藏族自治县均有发现。说明这种文化的影响已沿金沙江和雅隆江，南达云南的西北部和四川的西昌。据《贵州通志》引《兴义志》说："初，秦时有孟遮者事邛君，邛君邑之。西汉初，其种类繁盛，由泸入滇以西"，这里"泸水"一般释为"金沙江"。这些考古资料和零星史料有力地说明了彝族的先民，大约在公元前12世纪前后离开甘孜藏族地区，沿金沙江和雅隆江进入云南的洱海和四川的西昌一带。

（二）夏尔巴人的故乡

夏尔巴人（又称舍尔巴）是分布在我国西藏自治区南部和尼泊尔边境的一个属于藏族文化系统的民族。他们自称夏尔巴人。这个名称的意思是东方人，表示他们的祖先来自东方。那么，东方是什么地方呢？一位名叫桑结丹增的夏尔巴人，在其著作《夏尔巴先祖世系》中为我们提供了许多颇有价值的线索。

原来夏尔巴人祖先出自藏族最初六族中的“董”族。他们的始祖格尔王及其官、仆、眷属等，最早都居住在康区的木雅日芒地方，即今天的甘孜藏族自治州石渠、邓柯、德格、白玉一带。这个地方当时有19个部落。先祖格尔王生有五子，这些孩子又繁衍出许多子孙，世世代代居住在木雅日芒，所以他们自称“木雅巴”。随着人口增加，部落分裂，木雅巴便分成夏尔巴、希查巴、多楚巴等不同的集团。到了11、12世纪，这些冠“木雅巴”的诸部落集团遭受到比他们强大数倍的林格萨尔王军队的侵袭，迫使他们中的大部分恋恋不舍地离开自己的故乡，落荒而逃。他们逃遁的路线是经过羌塘草原来到西藏的定日、朗阔等地居住了一些年代，后来因为他们同本地的土著人在心理状态和生活习惯等方面不合，只好继续向前迁徙，翻过雪山到了尼泊尔东部一处无人居住的荒原定居。在这里，他们繁衍生息，世代相传，形成了一个纯康巴人后裔的文化区，所以起名为“昆布”或“夏尔康布”。

隋唐时的西山诸羌与吐蕃的兴起

隋唐是我国历史上由南北朝的大分裂到大统一的时期。公元580年到907年的300多年内，千里康藏高原上发生了很大的变化。活动在高原上的许多互不统一的古代羌人部落，经过长期的互相争夺、同化、融合，出现了新的统一，形成许多部落和地方政权。史书上记载的所谓“西山八国”就是唐以前这里的诸羌所建立的地方政权。尤其是吐蕃王朝的崛起，几乎统一了整个青康藏高原，逐步在这个“世界屋脊”上形成了一个有较高文化的藏族共同体，原来四分五裂的许多部落逐渐合并成为一个统一的民族。这无疑是社会发展中一个巨大的进步。横断山系中的甘孜藏族地区诸氐羌和其他部落，也在这个时候陆续地被吸收到藏族中，形成了有名的康巴藏族。

一、西山诸羌

隋唐统一中国后，中原王朝的民族政策有了较大的变化。特别是唐朝建立后，我国历史上杰出的政治家李世民首先放弃了“贵中华，贱夷狄”的民族偏见，开始实行了一条能够以较为公

平的态度对待少数民族的政策，即“和亲”政策。这对边疆各族人民的繁荣起了不可忽视的推动作用，许多新的民族和部落像雨后春笋，在边疆各地兴起。

地处四川西面的康藏高原，隋唐时称为西山。这里有很多新的羌人部落，习惯上称为西山诸羌。其中“西山八国”出现较早。所谓“八国”即哥邻国、逋祖国、南水国、弱水国、悉董国、清远国、咄坝国、白狗国。这里所谓“国”，当然仅仅指因共同生活把一些人聚拢来的集体，实际上就是部落。除此以外还有附国、党项、苏毗、东女国、白兰、羊同、嘉良等诸羌部落。

上述诸羌部落很早以来同中原王朝就保持着密切的联系。据史籍记载：隋开皇六年（公元586年）苏毗部遣使朝贡。位于苏毗部东部金沙江上游的多弥羌，在唐贞观五年（公元631年）12月和十五年（公元641年）先后两次遣使朝贡。白兰又名丁零羌，地处巴颜喀拉山一带，唐武德六年（公元623年）遣其使者入朝。唐贞元九年（公元793年）“西山八国”投降，内属唐朝。可见隋唐时期千里康藏高原已成为祖国不可分割的神圣领土。

那么附国指哪一带呢？《隋书·西域传》记载“附国者，蜀郡西北2000余里，即汉之西南夷也”，也就是今成都西北2000余里。东面是嘉良夷（今甘孜州丹巴县和阿坝州大小金川一带）；东北面是党项（今青海省果洛州一带）；西北是女国（又称苏毗，今西藏北部及青海西南部）。南北800里，东西1500里。“隋附国，为党项族之农业国。国都在今甘孜附近。辖地包括今道孚、炉霍、甘孜、德格、邓柯、康定六县。”（见《康藏研究月刊》第四期）可见，附国位置在今甘孜藏族自治州境内是无疑的。除了附国，还有不少被称为“诸羌”和“氐羌”的部落活动在这一地区，散居深山峡谷中，有些属吐谷浑，有些属附国，有些属党项和女国。隋炀帝时，附国、嘉良夷和诸羌曾遣使朝贡。隋朝中央政府设诸道总管统率这些内附部落和国家。唐朝继承了隋朝的制度，剑南道设诸羌羁縻州，据称有168个，分

属松州（今阿坝州松潘一带）、茂州（今阿坝州茂汶一带）、嶲州（今西昌一带）、雅州（今雅安一带）、黎州（今汉源一带）等都督府管辖。其中有些羌人被称为生羌，是指社会文化水平相当落后的羌人。

隋唐时期，甘孜藏族地区的社会正处在奴隶社会的衰落时期。当然由于资料贫乏，目前还很难对甘孜藏族地区奴隶社会的形成和发展之全部过程作详细记述。不过根据《隋书·西域传》、《唐会要》、《旧唐书》等史籍记载，关于东女国、附国等的社会情况可以略加认识和分析。

附国社会发达，有国王，“国有二万余家，号令自王出”，“重罪者死，轻刑罚牛”。（见《隋书·西域传》）这些零碎的记载，充分说明附国已有比较完整的奴隶制国家机器，不仅有王族，而且有迫使奴隶始终处于奴隶地位的专政工具，即出自国王的法律。

就其生产力水平来看，这个时期甘孜藏族地区已进入铁器时代。《隋书·附国传》中记载：其俗“项系铁锁，手贯铁钏”，而且从“王与酋帅，金为首饰，胸前悬一金花”。这说明当时的手工业也是很发达的。这种生产力水平决定了其社会性质明显进入了比较发达的奴隶制阶段。据记载，附国人死时有杀马动至数十匹的习惯。隋大业四年（公元 608 年）附国王派遣其使者秦福等 8 人入朝，第二年又遣其弟子宜村率嘉良夷 60 人朝贡，并献良马。用如此大数量的牲畜为死人殉葬，又组织庞大的队伍入朝进贡，如果当时没有相当的剩余产品作为物质基础，显然是不可能的。

附国西部为“东女国”，又称女国。据《旧唐书》和《唐会要》等汉文史书记载：东女国，东与茂州、党项接，东南与雅州接，界隔罗女蛮及白狼夷。可见东女国的国土很广大，它包括今阿坝州茂汶以西，甘孜州巴塘、理塘以北，几乎甘孜藏族地区的一半地区归属东女国。记载东女国的史籍颇多，隋唐至宋代的典籍均有记载。

《唐会要》记载：东女国“王之葬，殉死至数十人。”《旧唐书》说：“女王若死，国中多敛金钱，动至数万。”又载：“其王侍女数百人。”主人死去，奴隶跟随殉葬，这正是奴隶社会的重要特点。奴隶主可以把奴隶当作私有的牛马任意宰割。东女国“王之葬，殉死至数十人”，正是古代甘孜藏族地区奴隶主残忍和贪婪的铁证。

奴隶占有社会的另一个重要特点是城市建筑的兴起。奴隶主大量耗费奴隶的体力，进行大规模的建筑。隋唐之际，随着生产的进步和社会的分工，甘孜藏族地区城镇逐渐兴起。无论是《旧唐书》还是《唐会要》都提到，位于甘孜藏族地区和昌都地区的东女国“有大小八十余城”。又说：“其所居，皆起重屋，王至九层，国人至六层。”《隋书·附国传》说：“垒曼石为碟而居，以避其患。其碟高至十余丈，下至五六丈，每级丈余，以木隔之。”1980年在甘孜、巴塘等县，多处发现被当地居民称为“古城”的遗址，现已埋没于四五米厚的土石堆下。这些遗址很可能是隋唐时东女国、附国所留古城。

农业的兴起，对甘孜藏族地区奴隶社会的发展起了决定性作用。秦汉以前的春秋战国时代，甘孜藏族地区的古代居民还处在原始游牧时代。到了秦汉之际，尤其是汉武帝开辟西南以后，甘孜藏族地区的古代居民在汉族文化的影响下，开始学习农业生产技术。到隋唐之际,农业生产已有了明显的发展。所以《隋书·附国传》中有了“土宜小麦、青穄（即青稞）”的记载，至今青稞和小麦仍是甘孜藏族地区的主要农作物。农业的发展使甘孜藏族地区古代居民从游牧走向定居。当然，并不是西山诸羌在隋唐之际都已从事农业，实现定居。仍有很多部落从事游牧业生产，逐水草而居。如位于甘孜藏族地区北部色达草原和果洛草原一带的党项部落就是一个势力很强的游牧部落。

隋唐之际，甘孜藏族地区诸羌人的独特文化和各种特殊的风俗习惯，与今日甘孜藏区人民相似之处甚多。

以从事畜牧业为主的党项等部，按姓氏划分部落，大部落下

面又分若干小部落。大者上万人，小者数千人。人们喜爱比武、跑马。部落之间经常发生战争，特别重视复仇，如果有仇未报，就会受到社会舆论的遣责。诸部落没有文字，观四季草色变化记年岁。宗教三年一次聚会，杀牛羊祭天。家中老人死了，子孙没有哭的习惯；如果小孩死了则全家痛哭。服饰方面，无论男女都穿皮袍，盖毡被，住牛毛帐房。不论男女，皆喜欢把脸涂成彩色。婚姻则处于从群婚向个体婚过渡阶段，保留着同姓禁婚的氏族外婚制特点。尤其是母权制残余很浓，社会重女轻男，不少部落酋长是女人，国王也是女人，男人只能当大臣或军事指挥官。但从事农业的人，开始具备一点文化知识，如附国、嘉良夷等部的人们，居住十多丈高的石墙楼房，这些楼房与现在甘孜藏民居住的楼房一样，结构谨严，每幢楼房用木头隔成若干间单房，第一层楼只开一个小门，到了夜里，家家户户关闭楼下小门，以防盗贼。服饰基本上与牧区相同，习惯戴圆形的皮帽，穿皮衣，剥牛脚皮制作靴子。国王的服饰非常讲究，皮衣需加布边花纹，而且皮料多半是羊羔皮，其衣袖可能是受汉人影响，长得可以拖在地上。国王之耳饰以金环，胸挂金花，以示其地位高贵。葬礼方面明显比牧区复杂，人死后先用牛皮包裹起来，其子孙在旁不能哭喊，而是要穿铠甲，佩刀剑，一边跳舞，一边高呼："我父为鬼所取，我要报仇杀鬼。"然后，亲友们对着死者大哭三声而止。妇女哭的时候，用两手掩面，然后到死者家里，杀牛招待亲友，众人与死者"共饮"酒后再埋葬。过十年后，又进行一次大葬，大葬时杀马多至数十匹祭天。①

隋唐时期，甘孜藏族地区古代居民的对外贸易，主要是向中原汉族地区出售朱砂、黄金和麝香、牦牛、骏马等，换回生产所需的铁制工具和生活用品，对其南部的印度等地区主要出售食盐。

① 上述史料见《隋书·附国传》，《唐会要》和新、旧唐书。

二、吐蕃的统一事业和康巴藏族的形成

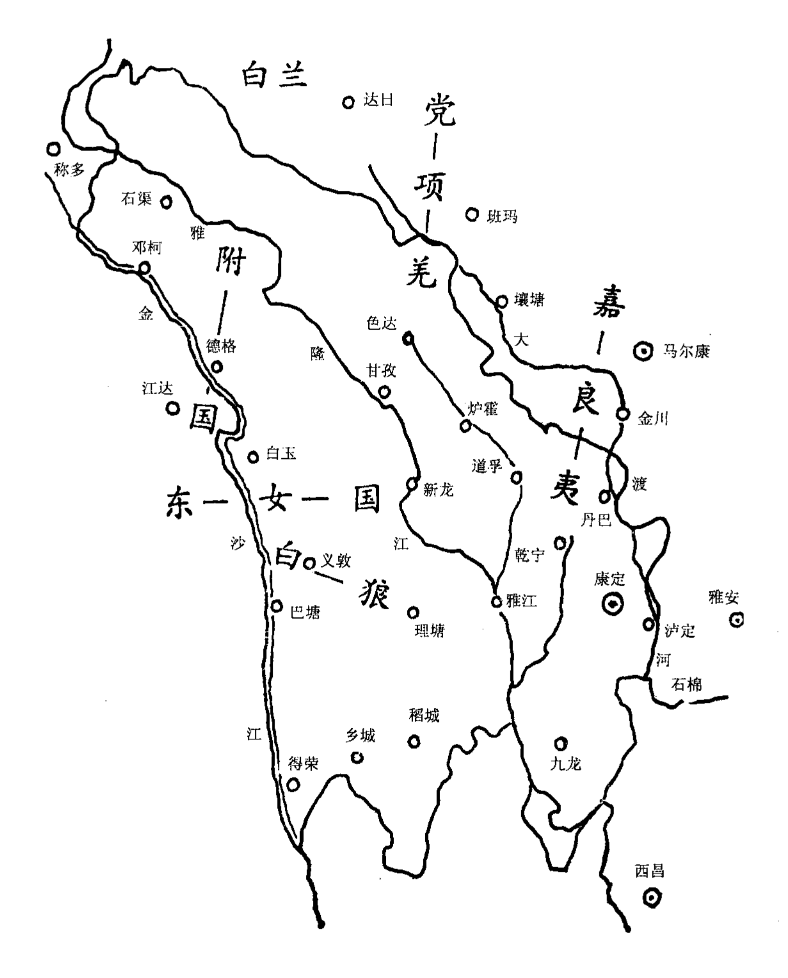
"吐蕃"这一名词，始见于新旧唐书。开始时，系指现在的西藏地方而言。后来因为吐蕃占领了青海、西康等地，把所有在吐蕃占领下的土地和人民，叫做"吐蕃"。①

7世纪左右，吐蕃在西藏雅鲁藏布江南岸的雅隆河谷兴起后，藏王松赞干布迁都拉萨。松赞干布对内排除旧贵族，对外征服苏毗、羊同，完成了西藏高原的统一。同时实行开阡陌，造文字，定法律，创制度量衡等措施，在西藏高原上建成了一个新兴而强盛的奴隶制国家，进而开始了对外扩张的战争。

从公元638年（唐贞观十二年）开始，吐蕃向东发展，伸向今天的青海省和四川的阿坝州、甘孜州、雅安等地。公元638年松赞干布亲率大军，先破青海东部的吐谷浑（属鲜卑族系），进而占领党项（在四川松潘西、青海南部巴颜喀拉山一带）、白兰（青海南部及四川西部）等诸羌部。吐蕃东侵的行军路线经过甘孜藏族地区的附国辖区。唐时不见附国名，说明已被吐蕃吞并。松赞干布占据西康诸羌人部落和国家以后，进一步率大军，由被奴役的西康诸羌人带路，直向松州（四川松潘县）进攻，并声称要迎娶唐公主入藏。唐松州都督战败，西山诸羌自此纷纷叛唐归吐蕃。公元667年（唐乾封二年），吐蕃著名大臣噶尔·禄东赞进攻唐边境，取下生羌十三州。到唐肃宗时（公元757～761年），除少数羌族内徙中原（党项羌大部分迁徙到甘肃、宁夏、陕北一带）外，其余均并入吐蕃（即藏族），从而实现了青康藏高原的统一。由于西山诸羌部落和国家的投降，进一步增强了吐蕃的军事力量，使吐蕃形成了一个勇于同唐王朝抗争的军事强国。

---

① 见牙含章《关于"吐蕃"、"朵甘"、"乌斯藏"和"西藏"的语源考证》。



隋唐时西山诸羌分布图

吐蕃强盛时期，其势力曾东达唐王朝的松（今松潘）、茂（茂县）、雅（雅安）、黎（汉源）、嶲（西昌）诸州，南达西洱河（今云南大理）。今甘孜藏族自治州地区当时完全在吐蕃统治之下。

据古藏文文史资料《敦煌本·吐蕃历史文书》记载，吐蕃虽然据一方，但亦要对付东部雅州、黎州、松州等地的势力，于

是同唐朝军队在川西平原展开拉锯战，把包括甘孜藏族地区在内的康区建成了其军队屯粮和积草的大本营。吐蕃的赞普（王）和大臣们经常在这一带集会议盟。如藏历虎年（公元678年）“隆冬于邓集会议盟”（“邓”地名，今甘孜州原邓柯县境内）。藏历马年（公元682年）“冬，芒辗细赞（王）与芒相达乍布二人于道孚城堡集会议盛”（今甘孜州道孚县境内）。[①] 可见甘孜藏族地区在唐初已成为吐蕃（藏族）政治、经济、军事重要基地。因此，必然有大批吐蕃人迁居此地，并与本地的古代居民融合在一起。由于吐蕃（藏族）是农牧兼营的民族，早在第八世赞普（王）布代巩甲之时，就已有冶炼矿石，制造木犁，用牛刀开垦平原农田，引湖水灌溉等先进的生产技术，所以就发挥出较古羌强劲的经济力量和文化力量。同时与羌人同属高原民族，同样具有适应高原自然条件的生活能力。所以，这一带的西山诸羌很快地被藏族所同化。当然，这一同化过程一直进行到11、12世纪才最后完成。11、12世纪藏传佛教兴起后，更加快了这一同化过程。今天散居在青海、云南、甘肃以及四川省甘孜、阿坝两个藏族自治州的藏族就是这个时候逐步形成的。后来的《明史·西域传》称：“西番即西羌，种最多，自陕西历四川、云南徼外皆是。”这里所谓“西番”就是自唐代以后被藏族逐步同化的西山诸羌。藏族自称这些地区为“多喀木”或“朵康”，这个称谓出现于吐蕃时代。

吐蕃最强盛之时，除了本土西藏之外，还控制了青海和西康地区，总称为曲喀松，意为“三个方面”，即上阿里三围、中卫藏四茹、下多康六岗。

其中下多康六岗，就是现在的青海、甘南、四川甘孜和西藏昌都地区。青海、甘南、川西北地区藏语称为“安多”（ཨ་མདོ），简称为“多”，元明时译作“朵”，音同字不同而已。甘孜藏族地区和昌都地区在藏语中称为“康”（ཁམས），元明时转写成

① 见王尧、陈践译注《敦煌本吐蕃历史文书》。

“甘思”或“甘”。康区藏族自称康巴（ཁམས་པ），康巴藏族大部分居住在金沙江以东的今甘孜藏族自治州境内。

从这些资料来看，康巴藏族不是单一的古代民族，他包括吐蕃和西山诸羌两种不同的文化族源。尽管原有的西山诸羌部落在此地早已不复存在，但他们的文化遗迹至今仍然隐约可寻。今天甘孜藏族地区的语言、文化，保留了不少与藏族文化不完全相同的多元性特征，就是明证。

三、“公主桥”与“塔公寺”的传说

《旧唐书·吐蕃传》记载：唐太宗贞观十五年（公元641年），吐蕃国王松赞干布派遣其著名大臣禄东赞（论噶尔）入朝，向唐太宗提亲。唐太宗见吐蕃国法严整，上下齐力，国力强盛，为了与吐蕃和亲，答应了这门亲事，以宗室女文成公主嫁给松赞干布，并特派礼部尚书江夏王李道宗护送公主入藏。入藏路线是从长安出发，经青海抵达拉萨。

但是，甘孜藏族地区的藏族同胞认为，文成公主是从康区路过的，而且关于文成公主经过甘孜藏族地区的各种美丽传说，至今康巴藏族家喻户晓，深入人心。当然，这仅是传说。

在四川甘孜藏族自治州首府所在地——康定城南门外，有一座拱形石桥，取名“公主桥”。当地人传说，文成公主进藏曾路过康定，那时康定是汉藏两族的地域分界线，康定以东是汉族地区，康定以西是藏族地区。因此，公主来到激流倾泻而下的折多河边，思绪万千，过了折多河，翻越折多山，便离开本族乡土而进入“世界屋脊”的藏族地区。公主心中感情的波涛犹如折多河中的滔滔白浪上下翻滚。她站在河的西岸，望着滚滚东流的折多河水更加念乡思亲，感到无限的悲伤。但是，她转而想到自己的使命——汉藏人民的和睦和友谊，她坚持进藏，并命令在折多河上架一座石桥沟通东西道路，以使藏汉民族长久往来。后来康

巴人为了纪念这位增进汉藏民族友谊的使者，把这座石桥取名为公主桥。

翻过折多山，经过新都桥，文成公主来到辽阔的塔公草原。据传文成公主进藏随带佛像一座，这座佛像运至塔公，由于太重，马和牦牛都驮不动。因此，公主叫人在这里建了一座寺庙，把佛像置于这个寺庙中，形成后来的塔公寺。从此以后，塔公寺闻名于康巴地区。随着文成公主入藏，中原汉族地区先进的生产技术和文化源源不断地传入千里青康藏高原，例如造酒、碾磨、造纸、养蚕、建筑、绘画以及医药、历算等等，促进了藏族社会政治、经济、文化的发展，给藏族人留下了难以忘怀的深刻印象，这就是康巴人民直到今天仍然怀念和崇敬文成公主的根本原因。

今天，甘孜藏族地区的许多村落都有磨房。磨房的装置与内地的水磨基本相同，康巴藏族称水磨为“岂”（མཐིག），唐以前的古汉语中称磨为“磑”，《正字通》云：“磑，碎物之器，公输班作磑，晋王戎有水磑，今俗谓之磨”，这里“磑”与“岂”音完全相同，这绝不是偶然的巧合，它真实地记录下了汉藏人民在历史上相互交往和亲密合作的重要史实。据《旧唐书·吐蕃传》记载，文成公主到西藏以后的唐高宗永徽元年（公元650年），松赞干布又派人到内地“因请蚕种及造酒、碾、磑、纸、墨之匠，并许焉。”这应当是“磑”入藏之始，水磨亦当此时传入。

其实，唐代汉族文化输入藏区岂止水磨一项。据藏文史籍《吐蕃王朝世系明鉴》（索南坚赞著）记载：“唐王以释迦佛像、珍宝、金玉书橱，三百六十卷经典，各种金玉饰物作为（文成）公主的嫁奁。又给予多种烹饪的食物，各种饮料，金鞍玉辔，狮子、凤凰、树木、宝器等花纹的锦缎垫帔，卜筮经典三百种，识别善恶的明鉴，营造与工技著作六十种，治四百零四种病的医方百种，诊断法五种，医疗器械六种，（医学）论著四种。……又携带芜菁种子，以车载释迦佛像，以大队骡马载珍宝、绸帛、衣服及日常必需用具（入吐蕃）。……公主到了康地的白马乡，垦

田种植、安设水磨……”①

下面的两首民歌，运用夸张和高度概括的手法抒发了藏族人民对文成公主的怀念和敬意。

（一）

年轻俊俏的姑娘，
被珠玉打扮得像花朵一样。
带来珠玉的人啊，
是汉地来的文成公主。
绘有龙纹的瓷碗啊，
是公主带来西藏。
看见了龙纹瓷碗啊，
想起了公主的模样。
求神打卦多年，
病痛总不离身。
公主带来的医生，
一付药除了病根。

（二）

从汉地来的文成公主，
带来了不同的谷物三千八百种，
给西藏的粮仓打下了坚实的基础。
从汉地来的王后文成公主，
带来了不同的牧畜五千五百种，
使西藏的酥油乳酪年年得丰收。
从汉地来的王后文成公主，

① 转引自《西藏地方历史资料选辑》。

带来了不同手艺的工匠五千五百人，
给西藏的工艺技术打开了昌盛的大门。[①]

四、“邦金洛”与吐蕃王朝的崩溃

8世纪中叶到9世纪，是吐蕃奴隶制国家从鼎盛年代开始走向衰亡的一个转折。在公元838年的一天，藏王热巴巾（又称赤祖德赞）正在善巴宫的花园里晒太阳、喝青稞酒的时候，被人杀死。另一个沉湎于酒色不会管理政事的藏王达磨被推上台。这个藏王被人们骂作是一头黄牛，有“朗达磨”（གླང་དར་མ）之称，“朗”有黄牛之意。在上台短短的时间内几乎把西藏的佛教都灭了，结果他本人于公元842年被人刺死。从此吐蕃境内社会秩序一片混乱，失去了统一的控制。这时吐蕃东部的诸属部地区，即今天的甘、青、川等地四分五裂，吐蕃在这一带的统治相继瓦解，大规模的奴隶起义蜂起。据藏文古文献记载，这种起义首先从东部朵康地区发起。

吐蕃统治甘、青地区时，有一些被称作“嗢末”的人，原系吐蕃的随军奴隶，也就是《通鉴》中所说的“嗢末者，吐蕃之奴号也”。当吐蕃在青海地区的统兵将领论恐热与别的吐蕃将领互相混战，争夺势力范围的时候，这些被称作“嗢末”的奴隶在西北地区首举义旗，立刻得到了长期以来在这一带受吐蕃奴役的其他各属部奴隶的普遍响应。到公元857年前后，这支起义军已经聚集至一万余帐，遍布于甘、肃、瓜、沙、河、渭、岷、廓、叠、岩等州的广大地区，逐步向西南地区深入发展。在公元875年，起义军已打到今天甘孜藏族自治州的大渡河流域。

与此同时，当时处在吐蕃统治下的甘孜藏族地区也爆发了奴

① 这两首民歌引自《西南民族学院学报》1979年第1期《一支藏汉团结的颂歌》。

隶起义。吐蕃奴隶主贵族为了扩大其奴隶的来源，取得更多的财富，曾以甘孜藏区作为粮草基地，经常在川西平原、云南大理、河西陇右等地发起掠夺战争。到了吐蕃末期，奴隶主贵族之间为了瓜分奴隶，争夺土地和牲畜，继续进行了长期的混战。频繁的战争大大加重了甘孜藏区人民头上的赋税和劳役，外加“风霜荒旱，人畜多病”（《西藏王统记》），被奴役的奴隶挣扎在水深火热的死亡线上。于是在公元 869 年，终于在甘孜藏区的甘孜、德格和西藏昌都一带首先爆发了一场震动全藏的大规模平民起义。在藏文历史名著《智者喜宴》（མཁས་པའི་དགའ་སྟོན）中称这次起义谓“邦金洛”（འབངས་གྱེན་ལོག）。起义的领导人是一名手工匠人头头，名叫韦·阔希列登（ཁོ་བཞེར་ལེགས་སྙིང）。起义队伍打下甘孜藏族地区以后，开始向西挺进。一路上成千上万的奴隶纷纷起来响应，并参加到这支庞大的起义队伍中来，使起义队伍的声势更加浩大，不可阻挡，一直杀到了吐蕃奴隶王朝的统治中心拉萨。正如藏文史籍《续藏史鉴》中所说，“这次起义初发难于康，侵而及于全藏，喻如一鸟凌空，百鸟为从，四方骚然，天下大乱”。有些藏文史料中称这次起义为“反上”之乱。在发生于甘孜藏族地区的“邦金洛”的影响下，西藏其他地方先后爆发了大小不同的奴隶平民起义，各地的起义犹如火山爆发，风起云涌，此起彼伏，弥漫整个青康藏高原，延续了一二十年之久。公元 877 年，连吐蕃历代赞普的坟墓都被掘开了。“此后，王权递减如冬日之河水，十善法律如朽腐之草绳。……政事利乐如虚空虹散”（《西藏王统记》），曾一度威震祖国西部高原的吐蕃奴隶制王朝被彻底摧毁了。

元代的甘孜藏族地区

13 世纪初，蒙古族在北方崛起，并发展了强大的军事力量。1227 年讨伐西夏，进取甘肃之地，使这一地区的藏族全部归顺蒙古。随后，蒙古太宗窝阔台的皇子阔端和西藏地方的代表萨迦派宗教首领磋商，建立统一的西藏地方政权，达成了协议。1247 年首先在藏、卫各地正式建立了以萨迦派为主的政教合一的地方统治体制，自此西藏正式纳入中央王朝的行政管辖之下。1252 年（元宪宗二年），蒙古军南征云南大理，路经甘孜藏族地区，结束了这一地区多年来政权分散、酋豪争斗、互不统摄的局面，诸地方政权均统一在蒙古族的统治之下，成为祖国版图一个不可分割的组成部分。

一、元朝的统治设施及藏传佛教的影响

1252 年，忽必烈率兵分三路进攻云南大理，其西路由大将兀良合带领，经过甘孜藏区。这就是史籍上所说："宪宗三年

（1253 年）世祖征西南夷，由吐蕃入云南”[1]，这里所谓“吐蕃”，实际指西藏东部的甘孜藏族地区。

在此以前，据《萨斯迦班智达致乌斯藏纳里速僧俗诸首领书》中谈到，“前此数年之中，吐蕃上部未遭兵燹，实由于我以‘必里’归附为臣属。我归附既有效验，于是纳里上部乌斯藏皆归附为臣属，‘必里’诸部亦皆归附”[2]。“必里”据考为今甘孜藏族自治州甘孜县“白利”之异音。据“白利”居民传说，“白利”土司的祖先势力很大，是一个辖有广大区域的大国，最早居住在青海省玉树一带，常与格萨尔王的岭国发生战争，尔后迁居甘孜地区。《明太祖实录》记载：必里在吐蕃朵甘思界，故元设必里万户府，朵儿只星吉为万户。明代洪武四年十一月丁丑，置必里千户所，属河州卫，以朵儿只星吉为世袭千户。这段记载与传说基本吻合，说明在忽必烈南征大理之前，甘孜州北路一部分地区先归附于元朝。

元朝对甘孜藏族地区的统治采取了“因其俗而柔其人”的权宜之计。一方面表示尊崇藏传佛教，另一方面授予当地上层宗教人士以封号和统治地方的权力，使之“僧俗并用，军民通摄”（《元史》）。元朝统治者主要利用藏传佛教中萨迦教派的上层喇嘛，维护其统治。德格土司二十七世乌金巴（ཨོ་རྒྱན་པ）的弟弟琐朗仁青（བསོད་ནམས་རི་ཆེན）为萨迦名僧，是元朝帝师八思巴的侍者，元代受封为多墨东本（མདོ་སྨད་སྟོང་དཔོན），即千户长。居住在今白玉县最南部接义敦之萨玛村，筑萨玛寺（ས་དམར་དགོན་ཆེན），后来德格历代土司尊此寺为祖寺，是一座萨迦派寺院。当时其辖地可能包括今巴塘、白玉、义敦等地，故有“东本”之封。《元史》中“亦思马儿甘万户府”疑指此区，“思马儿甘”可能是ས་དམར་དགོན་之异译。藏文《德格土司世族家谱》中之所以称“千户”而不称万户，是因藏语中“最高”为“东本”（即千户），故少有万户

① 引自《西藏地方历史资料选辑》。

② 引自《西藏地方历史资料选辑》。

之称。因此汉语中“万户”相当于藏语中的“千户”。据《德格土司世族家谱》记载：琐朗仁青之后裔，第二十八世德格土司大娃绒波（རྫ་པ་བཟང་པོ）也曾入贡元朝。

诸萨迦地方政权之所以积极靠拢元朝中央政府，是有其历史原因的。14 世纪，萨迦寺主昆氏家族因其内部分裂，日趋衰落，而噶举派帕木竹巴的首领朗氏家族崛起于卫藏，把势力伸向西藏东部的甘孜藏族地区。诸萨迦寺主恐遭噶举派迫害，纷纷向元朝皇帝请求庇护，他们向元朝中央政府入贡，欲借皇帝授与的封号以抗衡噶举教派地方政权。另一方面又从朝廷获得优厚的赏赐和官职爵位，以巩固其统治地位。

甘孜藏族地区的土司制度始于元代。元世祖忽必烈率兵南征云南大理国，随即征服包括甘孜藏族地区在内的川、滇广大藏区。一路上派人“招喻西番诸族酋长，以其民入附”，凡“内附”者授以世袭官职并“玺书及金银符”（《元史·世祖本纪》），这就是所谓“土官治土民”的土司制度。这些土官按等级分武职有宣慰、宣抚、安抚、招讨、长官及万户、千户；文职有土知府，土知州、土知县。元朝在甘孜州北部、南部及昌都地区设置了朵甘思宣慰司都元帅府，有都元帅一员、经历一员、镇抚一员。此外还有亦思马儿甘万户府达鲁花赤①一员，万户二员。在甘孜州的东部，即大渡河流域设置有鱼通、长河西等安抚使司，并同碉门、黎、雅、宁远等安抚司及松、茂、雅、黎诸州归河州（甘肃临夏）所设吐蕃等处宣慰司都元帅管辖。据《元史·百官志三》记载，当时在甘孜藏族地区还有如下非常复杂的军政组织：

鱼通路万户府，达鲁花赤一员，万户二员，经历、知事各一员。

碉门、鱼通等处管军守镇万户府，达鲁花赤一员，万户二员，经历、知事各一员，镇抚二员，千户八员，百户二十员，弹

① 达鲁花赤——蒙古语，官职名，相当于三品官。

压四员。

长河西[①]管军万户府，达鲁花赤一员，万户二员。

长河西里管军招讨使司，招讨使二员，经历一员。

朵甘思招讨使一员。

朵甘思、哈答、李唐[②]、鱼通等处钱粮总管府，达鲁花赤一员，总管一员，副总管一员，答剌答脱脱禾孙一员，哈里脱脱禾孙一员，朵甘思、瓮吉剌、灭吉思千户一员。

这些土司皆为世袭，给予符印，并确立了承袭、等级、贡赋、征发等制度。土司除对元朝中央政府负担规定的贡赋和征发以外，在辖区依然保存传统的统治机构和权力。这种土司制的确定不但巩固了本地原有僧俗统治阶级的统治地位，而且加强了中央政权与甘孜藏族地区的密切联系。当然，这种统治并不是一帆风顺的，有些地方的土司有其名而无其实，一些地方仍然出现了百姓反抗土司的情绪，正如《元史・世祖本纪》中记载：至元二十九年（1292 年）九月“甲申，乌思藏宣慰司言：‘由必里公反后，站驿遂绝，民贫无可供亿。’命给乌思藏五驿各马百、牛二百、羊五百，皆以银”。说明“必里万户府”仍然不巩固。

元朝推崇藏传佛教，加强了甘孜藏族地区各地的宗教势力。元朝初期，萨迦派成为藏族地区占统治地位的教派，甘孜藏族地区最早的藏传佛教寺院亦为萨迦教派。如白玉的萨满寺为元代所建，甘孜县境内的“德格不”寺（又称汉人寺）和“娘若寺”，据传亦是元朝帝师八思巴回藏时所建。后来噶举派（白教）的帕木竹巴当权时，它的势力也向甘孜藏族地区发展。甘孜县境内的“则写多顶”寺（ཛེ་ཤེ་མདོ་སྟིང་དགོན་པ），据传是噶玛噶举黑帽系第二世噶玛拔希（ཀར་མ་པ་ག་）谒见元世祖忽必烈路经甘孜时所建。寺院位于甘孜县绒坝岔区仁果公社境内的雅隆江西岸，建于公元 1258 ~ 1259 年之间，寺院很大，可是到明末清初时遭受

① 长河西即大渡河以西。

② 哈答、李唐可能是巴塘、理塘之异译。

蒙古首领固始汗的袭击，寺院被摧毁。巴塘县城区北部的扎金顶发现名为“扎塔”寺（བྲག་འཐབ་དགོན）的遗址，据传也是噶举派的帕木竹巴在藏区掌权时所建，明末清初固始汗带兵南下时被摧毁，并迫使该寺僧人迁居寺址，改信格鲁派（黄教）。噶玛噶举派从它的第一世都松钦巴（དུས་གསུམ་མཁྱེན་པ）起，在甘孜藏族地区就有相当大的影响和地位。都松钦巴为噶玛噶举教派的创始人之一，本名叫却吉扎巴（ཆོས་ཀྱི་གྲགས་པ），于公元1110年生于甘孜县生康区扎卡波村（བྲག་མཁར་འཕོ་མཚན），此地古为“者雪”（རྗེ་ཤོད）。据当地居民说，都松钦巴小时候给人放山羊，平时穿着一件山羊皮衣，16岁出家，在一个叫“者倭曲吉”（རྗེ་བོ་མཆོག་གྱི་བླ་མ）的喇嘛处受戒，得名却吉扎巴，出家后在此建立一座白塔，将小时候穿过的山羊皮衣放在这座白塔里，从此这个地方名为“让卓顶”（ར་ཙག་སྡིང），即“山羊皮衣”之意。都松钦巴19岁（1128年）时去前藏和后藏，先后共30年，从各派名人那里学得显密教法，38岁（公元1147年）去昌都北部的类乌齐（རི་བོ་ཆེ），在该地附近的噶玛（ཀར་མ）地方建噶玛丹萨寺（ཀར་མ་གདན་ས་དགོན），噶玛派教名由此寺而得名。据称，都松钦巴“在西康聚有徒众千人，曾调解当地头人之间的纠纷，并以大量财物献给南波寺和前藏其他寺院”①。所以噶玛派在康区自元代开始就颇具影响力，这与都松钦巴的活动有直接的联系。

到了噶玛噶举教派的第二世噶玛拔希时，噶玛派在西康的影响更突出。噶玛拔希曾长时期在康区的牧区活动，所以元朝忽必烈一方面召见萨迦派的八思巴，同时又不得不召见噶玛拔希。因为元朝要想在康区巩固其统治，必须首先要得到在这一带有相当势力的噶玛噶举派的支持。

噶玛派（黑帽系）自噶玛拔希以后的几世都主要在西康地区活动，而且都受到元朝皇帝的召见。如第三世让迥多吉（རང་བྱུང་རྡོ་རྗེ）1332年得到进京诏书，同年十月到达大都（北京），1334

① 王森著《关于西藏佛教史的十篇资料》。

年回藏途中，“过西康地区时，平息了当地的一些争斗战乱”①。第四世如比多吉（རོལ་པའི་རྡོ་རྗེ），于 1356 年元顺帝传诏命其进京，1358 年自楚布启程，路过西康时，据称“康区酋豪迎送，有的还随侍左右”，还到过“木雅饶冈（མི་ཉག་རབ་སྒང་），调停当地两个部落之间的战争”②。他在元大都（北京）一共住了 5 年，约在 1364 年启程返藏。回藏途中从甘肃转到必里（བི་རི），游遍康区各地，沿途建寺塑像。第五世得银协巴（དེ་བཞིན་གཤེགས་པ），受明成祖召见，于明永乐四年（1406 年）冬至南京。他也是走西康这条路进京的，沿途仍为当地僧俗传法，弘扬噶玛教派。因此，整个元代和明代前期，噶玛噶举派在康区的影响和势力有明显的增长，噶举派各教派中噶玛派在甘孜藏族地区的寺院和属民最多，这主要是元代形成的。直到明末清初格鲁派利用蒙古和硕特部的势力镇压其他教派，使噶玛派的一些寺院被摧毁，另一些寺院被迫改信格鲁派，使格鲁派在甘孜藏族地区占据了优势。

在佛教传入甘孜藏族地区以前，这里的主要宗教是苯教（བོན）。据德格土司保存的土司世谱中明确记载，第一代土司（唐代中期）系苯教巫师，名叫阿年札哇巴（ཨ་སྐྱེ་ཧེ་བ་དཔལ）。据某些史学家考证，此人属于吐蕃大臣禄东赞的后裔，本名噶靖，阿年札哇巴是其苯教巫师职称。据传当吐蕃内部发生钦陵案之时，阿年札哇巴的孙子阿年降巴白（ཨ་སྐྱེ་བྱམས་པ་དཔལ）自西藏来康区，投靠当时康区最大的势力集团——林（གླིང）国。林国故都在今邓柯县原林葱土司官寨。他到康区后，依靠林国的支持，大肆传演苯教。后来他的子孙繁衍为德格世家。从阿年札哇巴到第八世白吉扎西（དཔལ་གྱི་བཀྲ་ཤིས）皆为苯教徒。第九世土司方转奉藏传佛教。可见宋元以前甘孜藏族地区苯教有相当大的势力。

① 王森著《关于西藏佛教史的十篇资料》。

② 王森著《关于西藏佛教史的十篇资料》。

二、“木雅娃”（མི་ཉག་བ）起源的传说及史证

“木雅娃”（མི་ཉག་བ）主要指今天甘孜藏族地区境内折多山以西、雅隆江以东、乾宁县以南、九龙县以北地区的藏族居民。“木雅”这两个字在汉文史料中有各种异译法，如“木纳”、“母纳”、“穆纳”等。

关于“木雅娃”的来源在本地群众中有几种传说。第一种传说：在很早以前，有一个被称为“西吴甲尔布”者，曾经是汉地北方之王，所居之地叫“木雅”。后来，这个国王在酋豪力兢的混战中战败，率其部众迁居今天木雅娃所居之地，并继续以“木雅”自称。今天木雅境内的立曲河下游有一个明显存在的古城遗址，当地称为“西吴绒”（ཤིའུ་རོང་），据传这就是过去“西吴甲尔王”的中心地。

第二种传说：早期在中国的北方，有“李榆”之地，国名“大吴”，后被蒙古族所灭，其国王带着残部来到今日木雅之地。

上述传说经某些学者考证，认为“西吴甲尔布”（藏语王称甲尔布）就是指西夏王。根据之一，“夏”在汉语古音中读“虎”，康巴人把“虎”误读成“吴”，故“大吴”者实际为“大夏”。“大夏”是西夏人的自称，之所以为西夏，因中国历史上以夏为国名者不止一个，故宋代有“西夏”之称。同样，传说中的“西吴”实际为“西夏”的转音，二者音读虽殊，实为同一国名。以此得出结论，传说中的“西吴甲尔布”实指西夏之王，认为公元1227年蒙古人彻底消灭西夏国，占领位于现在甘肃和青海的西夏国土后，部分残部完全有可能南逃入今木雅一带；根据之二，唐代有平夏部拓跋思恭（即西夏王的祖先），因协助唐朝镇压黄巢农民起义有功，曾赐姓为“李”，并迄于宋代，才改为姓赵，故所谓“李榆”（“榆”为藏语，是国土或地

方之意），实际指李氏国土所在地，也就是西夏。西夏被蒙古人灭后，残部南徙于西康，并建立小邦，继续使用“西夏”之称，当地人呼为“西吴”。

据文献记载，西夏之先世居于松州，“居松州者以旧姓为拓跋氏”（《金史》）。按唐书中的党项八部，其中有拓跋部，自称党项，“入居银夏之间者，号平夏部。拓跋思恭以破黄巢功，赐姓李氏。”足见西夏本为党项拓跋部建立的政权。到北宋雍熙二年（公元985年）党项居银州，其首领受契丹封“夏国王”，才有西夏之名见于史籍。以此看，西夏就是党项羌人所建国家。

党项是羌人的一支。南北朝时，分布在今青海省东南部河曲和四川松潘以西山谷地带，从事畜牧业。唐朝前期，吐蕃征服青藏高原诸族、部，党项也不例外。但其大部分避吐蕃而迁徙到甘肃、宁夏、陕北一带。北宋时这部分党项羌建立了以党项羌为主体的西夏政权。元代蒙古人称党项人及其所建的西夏政权为唐兀或唐兀惕。党项羌少部分人唐代降于吐蕃，留居原地，这部分人更号为“弭药”（即木雅）。可见早在唐代藏族就称党项羌为“木雅”（མི་ཉག），后来党项羌建立西夏国（蒙古人称唐兀惕），藏族仍称西夏为“木雅”（མི་ཉག）。据文献记载，北方河套一带的确有以“木雅”为地名的，“也先复逼徙朵颜所部于黄河‘母纳’（即木雅的异译）地”（《明史·瓦剌传》）。《蒙古源流》记载：“成吉思汗于是发怒，发现‘穆纳’（即木雅之异译）地方降旨云：‘此乃废国，当隐避’。”《吐蕃纪录嘉喇卜经》也称吐蕃东北有二州，一曰“密纳克”（即木雅之异译），一曰唐兀，二地互相毗连，往昔自为一国。可见所谓北方“木雅”之地当在河套一带，也就是北宋时期党项羌建西夏国之地。

那么西夏人是什么时候、什么原因迁徙到甘孜藏族地区的呢？这要从元代说起。13世纪初，蒙古族在北方崛起，并发展了强大的军事力量，形成了一个北方游牧强国，自此蒙古兵屡次袭击西夏国土，到公元1227年，蒙古人彻底消灭西夏。《西夏纪事本末》对此有较详细的记述：“理宗宝庆三年（1227年）六

月……蒙古铁木真尽克夏城邑，其民穿凿土石以避锋镝，免者百无一二，白骨蔽野。踰月，夏国主力屈出降，遂絷以归，太宗杀之。时议屠中兴，察罕力谏止之，驰入安集遗民，蒙古太祖因命以夏主遗物画赐怀都。”据此分析，西夏西窜而亡入甘孜藏族地区者，当为西夏王族之残部，故本地居民传说中有“西吴甲尔布”之说。西夏王族残部是逃避蒙古人的镇压而流窜今日甘孜藏族地区，从而绝路逢生，在甘孜藏区东部建立了新的小邦国。

那么西夏人是沿着哪条道路进入甘孜藏族地区的呢？西夏的党项人农牧兼事，牧业是他们重要的生活来源，因此逃亡路线必循草原或水草丰美之地，以利畜群放牧。故其逃入甘孜藏族地区的路线应当是绕越熙州，从松潘草原出阿细、班佑，沿金川河谷，经丹巴、乾宁进入今日康定木雅地区。其中有少部分可能留在沿途的金川、丹巴、道孚等地。因此，今日这些地方的藏语方言同木雅语中相通的地方颇多。据木雅人贡布先生考证，木雅语同道孚语70%以上相通，这就说明了“木雅娃”同“打乌娃”（即道孚人）有同源关系。木雅语与其他地区的藏语是不相通的，可以说木雅语是与藏语完全不同的另一种语言。据不少学者研究这种语言就是西夏语。不过现在的木雅人很多都会藏语，他们用藏语同附近藏族对话，只有当他们自己的人在一起时才讲木雅语。

西夏人之所以千里迢迢来到甘孜藏族地区居住，这里面还有一定的文化渊源。早在宋代，藏族和西夏虽为两族，但居住地区邻接，联系密切。此外，夏人农牧兼事，而木雅地区既有高山草场供放牧，又有深山河谷供耕种，所以他们选择此地为迁居地是非常适合的。在宗教上，夏人信佛教有悠久的历史，他们不但有西夏文印制的佛经，而且在宁夏、陕西一带建有不少的佛教寺院。康定木雅是笃信佛教的藏族地区，所以夏人一到这里，无论经济上还是在宗教上与本地藏族都合得来，这是他们生存至今的重要原因。

“木雅娃”最擅长垒石建筑，这也许是其远古祖先氐人留下

的传统。历史记载：西夏人很早以来就以善筑石城著名，所建筑的石城皆称为赫连城，这种城“紧密如石……易守而难攻也”。（《西夏纪事本末》）位于立曲河下游的“西吴绒”古城遗址就是一个典型的石城，这个旧石城的建筑工程之大，工艺之精，足以说明“木雅娃”的聪明才智和勤劳勇敢。他们既不用斧凿，又不用锤钻，只凭一双手和一个筐，将大小方圆毫无定式的乱石，集聚一处，随意砌叠，大小长短各得其宜。他们不引绳墨，使石墙圆如规，方如矩，直如矢，垂直于地面上没有倾畸。更可贵的是这种乱石高墙经久不坏，多次地震都未使石墙倒塌。可见其建筑技术何等高明。今天甘孜藏族自治州境内，凡木雅人留下足迹的地方均有许多宏伟的叠石建筑。从阿坝州的金川到甘孜州的丹巴、乾宁，到康定木雅，形成了与北路甘孜、南路巴塘等地有明显不同的垒石建筑文化，它显示了“木雅娃”古老的文化特征。

三、元代入康的汉族——陕西人

居住在甘孜藏族自治州的各族人民群众，除藏族外要数汉族最多，汉族占全州总人口的20%多，多为四川、陕西、湖南、河南等地人，还有少量的云南人。在这些汉族人中，陕西人入康的历史最早，始于元代。

陕西人入康与元朝在康区的统治密切相关。公元1279年元灭南宋以后，权衡历代统治阶级政治设制的利弊，制定了内外官制。元朝中央设中书省总理全国政务，下面把全国分为若干行政区，称“行中书省”，简称“行省”，这样的行省元代有11个。中统三年（公元1262年）四川省和陕西省合并为一个行省，称“陕西四川行省”，并规定西康之地包括汉源、雅安、天全等地的土司头人和宗教领袖朝贡皆由陕西官府办理。于是大批的汉藏官员在陕西与西康之间来来往往，络绎不绝。接踵而来的就是商

业往来，特别是元朝直接出兵占领甘孜藏族地区之后，为陕西的商旅大开方便之门，大批的陕西商人依靠元朝的政治势力，进入这个地区进行贸易。此外，自元代起，四川因年年战乱百业凋敝，陕籍商人便乘虚而入，逐渐替代川商，垄断了这一地区的商业贸易。市场的扩大使陕西商人有了更广泛地接触藏族顾客的机会，汉藏地方在互市方面打破了宋朝时期官方规定的种种限制，各种自由贸易犹如雨后春笋。因此，一批又一批的陕西人源源不绝地流入甘孜，有的从事商业活动，有的从事农业生产。日久天长，很多陕西人与藏族妇女通婚，在这里安家立业，定居下来。

康定自元代开为市场后，许多陕西人就聚居在这里，成为康定的第一代汉商和汉族居民。他们习惯上都居住在一条街上，互相照应，开铺营业，形成了一条“老陕街”。直到解放前夕，康定城仍保留着“老陕街”这个名称，就是今天的甘孜州委招待所到农牧大楼一带。据统计，元代（公元1271～1368年）汉人进入甘孜藏族地区的有300多人，其中绝大部分是陕籍商人。

陕西人有远道经商的特长，他们善于在少数民族地区进行商业活动，注意学习藏族语言。在学习中，经过长期的总结，积累词汇，他们编写了一套汉藏对译的韵书，至今仍广泛流传，以下几句使人久久难忘：

天叫朗，地叫沙，驴子孤日马叫打。
酥油玛，盐巴察，大人胡子喀苏热。
却是你，可是他，喝茶加统饭热玛。
来叫学，去叫松，藏族白米汉叫甲。

此书并无印本，是各地商人辗转抄写，大抵每三四句一韵，随意拼凑，目的是帮助记忆。据说过去陕西人用这种学习方法，只要半年时间就可以独立同藏族顾客对话。因此，汉商中陕西人是很受藏族人民欢迎的。到民国年间，这里的陕西人已达7000多人，成为商业上的霸主。除了商人，从事农业的陕西人也不断

增多，他们向藏族传授种植蔬菜的技术。

四、"霍尔巴"的来历

藏族对居住在甘孜、炉霍、道孚一带的人习惯上称霍尔巴（ཧོར་པ），以别于木雅巴（མི་ཉག་པ）、甲绒巴（རྒྱ་རོང་པ）、爸巴（འབའ་བ）、娘绒巴（ཉ་རོང་པ）等不同地区的称谓。

霍尔巴解放前包括五个土司的辖区，即霍尔竹倭安抚司、霍尔章谷安抚司、霍尔甘孜孔沙安抚司、霍尔甘孜麻书安抚司、霍尔东古安抚司。此外，白利安抚司、阿都土司以及新龙的部分土司都在名称前冠以"霍尔"这个称号。

"霍尔"又转写作"霍耳"（ཧོར）。据一些史学家称"霍尔"是汉文"胡"的直接音译，汉人所称之"胡"原是"匈奴"（Hungnu）一词的首音——匈。同时，汉族称历史上的鲜卑族也作"胡"。《史记》中说："东胡乌恒之先，后为鲜卑。"所谓"东胡"，是因为乌恒、鲜卑等我国古代北方各族位于匈奴以东，故称"东胡"。对居住在匈奴以西的西域各族则称"西胡"。从这里可以看出，被汉人称为"胡"的我国古代民族大部分都是居于西北的游牧民族，这同藏语中称"霍尔"的对象基本一致。

《西藏王统记》中说："东自中国和木雅，输入工艺、历算。……北于霍尔与乳格惹则取效其法律与事业"，《智者喜宴》亦有同样的提法。从这一点来看，藏族中的"霍尔"是对居住在西藏和黄河以北地区的游牧民的泛称。但在早期的藏文史籍中曾用"霍尔"指回鹘、突厥等古代民族，后来随着各民族的发展变化，"霍尔"所指民族也有所变化，专指蒙古人。如藏文史籍《续藏史鉴》中说："先是世祖之兄旭烈兀未得王位，遂引兵数十万西侵。居上部者称'上霍尔'（སྟོད་ཧོར），在支那（中国）者称'下霍尔'（སྨད་ཧོར）。"这里的"霍尔"，明显是指蒙

古人。

那么甘孜、炉霍、道孚一带的藏族为何称为“霍尔”呢？这就要上溯到元代。传说元代藏族地区的萨迦法王八思巴（ཏྲོད་མགོན་ཆོས་རྒྱལ་འཕགས་པ）应元朝皇帝之诏，到元大都，途经甘孜，看到汉人寺庙的风水很好，拟在这个地方建寺塑像。因此，他到达元大都后，向元朝皇帝提起此事，皇帝支持八思巴的想法。所以，当八思巴回藏时，皇帝派了一位蒙古大臣与八思巴一起来到甘孜，在这里主持建寺塑像。这位蒙古族大臣在甘孜看上了一个长得非常漂亮的藏族姑娘，并与这位姑娘同居。后来这位大臣准备离开甘孜回元都时，藏族姑娘已身怀有孕，不能同行。于是大臣就把这位姑娘托付给一位当地声誉很高的喇嘛，并说：“我与藏女相爱，现藏女已怀孕，将来若生女孩，你须看在朋友的情义上，替我照看好孩子，不使她冻饿罢了；若生男孩，你要安排他掌执权柄。”后来果然生了一个男孩，当了甘孜地区的大头人。这个大头人掌权后娶三妇生六子，大儿子在赛马时落马卒命，他死后化为赞（བཙན）[①]，变成后来诸霍尔土司的护法神（སྲུང་མ），取名为“霍尔敌神”（ཧོར་ལྷག་དགྲ་ལྷ）；老二留家侍候母亲，故称“麻书”（མ་སྲུང），即守母之意，是霍尔麻书土司的第一任土司；老三从老家出走，另立新户，新建住宅，故名“孔莎”（ཁང་གསར），即新房之意；老四为朱倭第一代土司；老五任章谷土司；老六任生康白利土司，形成了甘孜藏族地区有名的霍尔五大土司。由于这些土司的根子来自蒙古族人的血统，所以均冠“霍尔”（ཧོར）这个称号，以此表明其祖先的来历。

汉藏两种文字的史籍均记载：萨迦法王曾几次从元都返回西藏，路过甘孜藏族地区。1265 年，即藏历木牛年，是八思巴自 1244 年离乡入朝后第一次回来。但这次回藏的情况在许多历史文献中只是随便附带一笔“……1264 年短暂回家一次”而已，[②]

---

① “赞”，古代藏族苯教的神。

② 引自《蒙古初次征服西藏史实再释》。

至于八思巴这次回藏的路线及路途的情况，史料中无记载，只是从藏民的传说中得知路经甘孜藏族地区。1276 年八思巴再度返回藏区，也是他最后回到萨迦寺。这次回去，据史料记载，忽必烈命其太子“真金”率军护送，并一直护送到萨迦寺。在《元史》中，也提到 1275 年元朝再次派兵去西藏之事，这些军队大概是奉命护卫八思巴喇嘛返回萨迦的，这说明八思巴回藏随行有很多。蒙古族军人是历史事实。本地藏民的传说反映了历史的真实面目，甘孜霍尔五大土司却属蒙古军人的后裔。这一点在关于白利土司来历的传说中得到了更进一步的证明。相传蒙古人统治甘孜藏族地区时，有一次一个蒙古军人率军进驻白利，没有想到这位军官到白利后突然身患急病，危在旦夕。白利头人使用其祖传下来的医术治好了蒙古军官的急病，蒙古军官对此感恩不尽，因而授权白利头人从此管辖白利诸百姓，是为白利土司之始。

关于甘孜绒坝岔阿都土司的来源也有类似的说法。据说“阿都”一姓来自蒙古语，是蒙古之姓。因为阿都土司在第一个男性祖先时代，居住在蒙古地区，后来不知何故迁居西藏。当他们的祖先来到西藏时，西藏正处在政权分散，酋豪争斗，互不统摄的混乱时期，阿都家族也不可避免地被卷进了这场混战，后来因阿都家族所参加的那一派失利，迫使他们远途迁入甘孜一带，投靠德格土司，担任四大涅巴之一，称“阿都涅巴”，世代相传。

不知是什么时候，阿都家族受德格土司之封，到邓柯当头人。在邓柯因兄弟不和，分为两家。一家继续在邓柯当头人，另一家到中杂柯当德格土司的“江察”（即收派中下杂柯及绒坝岔、朱倭等地的实物租税及差役的官）。由于后来这一家族势力逐渐扩大，最后与德格土司分裂而独立，并迁居到甘孜县绒坝岔地区，直至清朝赵尔丰改土归流前，历代均授阿都家以印信和顶戴朝珠，使其土司地位具有合法性。

上述传说有一个共同之处，诸土司承认其祖先是蒙古血统，“霍尔巴”之称来源于蒙古人的统治。

自元代起，蒙古人在甘孜藏族地区活动频繁，尤其是明末清初，完全陷入蒙古和硕特部的控制之下。因此，这里留下了不少蒙古戍军与官吏的后裔。虽然，这些蒙古人后来都被藏化，而且同化程度之深几乎丧失了蒙古族的旧习，但仍然保留了一些蒙古族的个别词语和地名以及服饰特征。今天，甘孜州北路一带仍称剪刀为“海结”，这就是蒙古语。此外，甘孜、炉霍一带均有地名称“斯木”，又称“苏木”。据《辞海》民族分册解释：“苏木”，蒙古语，原意是‘箭’。清代用来称呼蒙古旗以下一级军事、行政单位，汉语称‘佐’。每个苏木由150名箭丁组成，每旗辖苏木多少不等。解放后，内蒙古自治区在牧区仍采用这一习惯上的称谓，作为区级政权，相当于乡。还有炉霍的“虾拉沱”，这个地名在藏语中没有任何意义，经查证它是蒙古人遗留下来的地名，“虾拉沱”是蒙古文“黄色平川”之意，据传这个地方是过去蒙古兵屯垦之地。

从这些地名和物名可以看出，甘孜、炉霍、道孚一带历史上同蒙古人的文化渊源，可以联想到“霍尔巴”这个名称的来历。

五、元代崛起的德格土司

公元13世纪，蒙古人占据甘孜藏族地区，土司制度正式建立，从此便成为历代中央王朝对这个地区的主要统治方式。

这一地区大小土司有上百个，著名的有四大土司，即德格宣慰司、明正宣慰司、理塘宣抚司（正副两员）、巴塘宣抚司（正副两员）。其中德格土司不但历史悠久，而且势力最大，谓之“天德格、地德格”，犹如汉语中“普天之下，莫非王土”的语意。这里所说“天”和“地”，象征着德格土司崇高的地位和无上的权力。

关于德格土司的历史，有《历代德格法王简史》一书，被称为“德格世德颂”，共58页，系德格土司泽旺多吉仁增（喇

嘛）于藏历土鼠年四月九日撰成。根据这本《简史》所记载的历史来看，德格土司的历史可以溯到唐代，但其势力实际崛起于元代。

德格土司自称其始祖为噶尔东赞域宋（མགར་སྟོང་བཙན་ཡུལ་བཟང）。“噶尔东赞域宋”即唐代吐蕃赞普松赞干布的大臣禄东赞。

禄东赞死后，其子孙与吐蕃王之间产生了内部矛盾，结果有的被杀，有的投靠了中央王朝。惟长子降巴白（བྱམས་པ་དཔལ）是一个苯教巫师，平时主要从事宗教活动，极少过问政事，故未受其兄弟案的株连而免于一死。但他已不可能在西藏地区继续活动。为了躲避赞普的耳目，他带着全家大小，不远千里，来到康区的林（གླིང）国境内传教，其子孙繁衍为德格世家。

从第一世到第二十四世土司，经历了唐宋两个朝代。这二十四个土司大部分是有妻室儿女的苯教和红教（宁玛派）僧人，一生主要从事宗教活动。有名的岗托寺（ཀ་ཐོག）就是这一时期修建的，也是康巴地区最早的宁玛派寺院。建寺人是伽当巴得谢喜巴（སྨ་དམ་པ་བདེ་གཤེགས་པ，1122年生），他是噶举派的帕木竹巴多吉杰波的姨表弟。这座寺院受历代德格土司的扶持，寺主以转世相承。

到了宋末元初，萨迦教派的势力崛起，并开始伸向康区。这时德格土司已传到第二十五世鲜鲁多吉（གཞོན་ནུ་རྡོ་རྗེ）。萨迦教派在土司的支持下，首先在德格地方发展壮大，并且名德辈出，教法弘扬，遐迩闻名。第二十七世德格土司乌金巴（སོ་རྒྱན་པ）的弟弟索朗仁青（བསོད་ནམས་རིན་ཆེན），传说是元朝帝师八思巴的侍者，为萨迦的名僧之一，曾受元朝之封为多墨东本（མདོ་སྨད་སྟོང་དཔོན），管辖今巴塘、宁静、白玉等地，因他在白玉与巴塘相接的萨玛村，修建了一座寺院名萨玛寺（ས་དམར་དགོན），作为他的宫殿，故其政权有“萨玛政权”之称。这里，德格土司第一次接受中央王朝的封爵。有人考证，《元史》中的“亦思马儿甘军民万户府”疑指“萨玛政权”。

第二十八世土司名达娃绒波（ཟླ་བ་བཟང་པོ）。这个时期，卫藏地区萨迦政权已衰落，继之而雄霸藏区的是噶举派帕木竹巴政权。康区的各萨迦教派的执政者失去了卫藏地区作后盾，开始寻找新的靠山，纷纷向元朝皇帝请求庇护，达娃绒波就是其中的一个。他曾入贡元朝，企图藉元帝之封号抗拒卫藏地区的帕木竹巴政权，元朝封他仍为多墨东本。《元史》称：亦思马儿甘万户归碉门、鱼通等处军民安抚司管辖，估计是指达娃绒波时期。从二十五世到三十二世的土司都以白玉境内的萨玛寺为首府，所以称这个时期为萨玛政权时期。

从三十二世开始，德格土司利用宗教影响和婚姻关系，发展自己的地方势力，获得成功。当时德格、邓柯一带最大的势力集团是传说中的林国。林国是吐蕃王朝崩溃后崛起的部落集团，它首先消灭了居于道孚的打舍王国，进而占据北路大部，其官寨设在邓柯林葱地方，自称“林班波”，实际为一个部落联盟集团。后来卫藏地区的萨迦法王八思巴应元朝皇帝之诏路过林国，林国给以热情接待，所以其部落酋长受封为“林甲尔布”。林国辖地包括德格的龚垭、更庆、白垭、柯罗洞，后来亦被德格土司占据。

在宗教方面起了很大作用的，还是德格第三十二代土司的后裔——得钦琐朗绒波。此人从萨玛来到岗托寺朝拜大喇嘛曲吉多吉，大喇嘛告诉他：“你的家应搬到龚垭地方去，那里风水很好，到那里一定能发家致富。”得钦琐朗绒波果然依照这位喇嘛的指点，行化于龚垭，颇得土人信仰，于是全家搬到龚垭居住。冷甲波见得钦琐朗绒波聪明能干，便封他为属下部落头人，使德格世家在林国的领土上有了自己的势力范围。关于这一段传说，不同的材料说法不尽相同。①

得钦琐朗绒波生子名洛珠刀登（བློ་གྲོས་སྟོབས་ལྡན），为林国勇

① 甘孜州文化馆梅俊怀先生整理的《历代德格土司史略》称，到龚垭去的是一个欧巴安波绒的人。

士。此人精明强干,很有雄心,因此继承得钦琐朗绒波的头人职位。传说他有一个女儿,生性聪慧,才貌出众,取名为折登(མཛེས་ལྡན),即美丽之意。林甲尔布对折登姑娘一见钟情,欲娶为王后。洛珠刀登是一个野心勃勃的人,因此,当林甲尔布提出娶他女儿为王后时,他向林甲尔布要一对牛耕一天的土地作为聘礼。林甲尔布慨然应允。据传洛珠刀登亲自率领奴仆,自驾犏牛,晨自柯罗洞起,沿濯曲河(又称德格河)南犁,天黑时到达龚垭北部之年达。这条河谷将近70里,尽管河谷狭小,两旁有峭壁,但土地肥沃,水源充足,是比较理想的农耕地带。所以,洛珠刀登得此河谷后,将其衙门从龚垭迁居于河谷中心地带的一个开阔台地上,就是今天德格县治所在地。为了纪念其列祖信奉萨迦法王之世德,他在新的衙门所在地兴建了一座较小的萨迦寺院,这就是德格更庆寺的前身,德格县城的历史也由此开始。从此,更庆这个地方变成了德格土司的势力中心,因而正式定名为"德格"(སྡེ་དགེ),意为"吉祥的地区"。洛珠刀登(简称鲁图)[①] 自封为第一代德格王,实际上他是第三十三世德格土司,只不过"德格"这个名号从他开始使用而已。

德格土司自建立世袭头人制度以来,历来以长子为寺主,主持政教两权,一般不娶妻;次子为家主,娶妻衍嗣,作为土司继承人。如果有第三子或第四子,一般都出家,或依其兄于家庙或外出修行,娶妻与否殊无定例。若只有一子,则出家而又娶妻,以寺主兼家主。实行这种制度的结果就是政教合一,也就是土司,"僧俗并用,军民通摄"。这种政教合一统治的形式,实际上就是把藏传佛教这个工具直接掌握在统治阶级的手中。这样既可以披上僧人的慈善外衣发号令,收揽人心;同时又有利于权力的高度集中。宗教任何时候都可以成为统治阶级的专政工具,唐代藏区兴苯教,德格土司信苯教;元代兴萨迦教派,德格土司崇信萨迦教;元朝统治崩溃后,藏区兴噶举派,德格土司是噶举教

---

① 洛珠刀登,又名洛珠力登膊他,膊他系蒙古语音。

派的支持者，以至德格土司的几个家寺都变成了噶举教派的胜地。因此，自唐代起，藏区的各教派有兴有衰，但德格土司一直从小到大、从弱到强地发展着。

元末明初，甘孜藏族地区另一个实力集团——白利王崛起。白利王与林国经过长时期的争斗，到明初白利王终于压倒林国，拥有东至道孚，西至邓柯、石渠的大片领土，成为甘孜北部的新兴霸主。

到了明朝末年的崇祯年间，也就是德格土司第三十九世贡噶加措（ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚོ）时期，德格土司在蒙古族固始汗的支持下，进入最强盛的时期。贡噶加措是鲁图（有的材料说是呷马松）的长子。在鲁图时期，林国在白利王的打击下已衰弱，其残部降附于驻牧青海之和硕特蒙古族固始汗。固始汗藏名叫登真曲吉（བསྟན་འཛིན་ཆོས་རྒྱལ），支持格鲁派，对噶举派、苯教等竭力摧毁之，与萨迦派和格鲁派颇亲睦。

鲁图有六子，长子贡噶加措，是宁玛派有名喇嘛仁青达吉丹朱的转世，成了活佛。主要从事宗教活动，名望甚大。不过他的一生大部分是在西藏的敏珠林寺度过的，他主持修建敏珠林寺，并卒于卫藏地区。因此，这个时期德格土司的实际权力掌握在鲁图（或呷马松）的第三子拉青・祥巴彭措（ལྷ་ཆེན་བྱམས་པ་ཕུན་ཚོགས）手中（以下简称拉青），是他继承了王位，属实际上的第三十九代德格土司。由于这个时期曾统一康西北的林国已衰，所以各地方实力集团之间，经常进行着为争夺政治、经济优势的武力征伐（这些征伐也往往是以教派之间的争端表现出来）。当然，在统治集团的纷争中，遭受灾难和痛苦的自然是人民群众，生产也不可避免地受到损失和破坏。

在各地方实力的纷争中，德格土司拉青采用镇压、挑拨、引诱等手段，发展了自己的政治、经济、军事势力，扩大了统治地盘。他首先集中了1000多人的兵力，向东部的麦宿进军，这里过去是林国属地，林国衰落后诸部落各自为政。由于拉青兵强马壮，人多势众，很快占领了麦宿地区，麦宿的一个名叫冷夺司的

部落酋长被拉青杀死。

公元1639年（明崇祯十二年），居住青海的蒙古和硕特部首领固始汗，向外扩展，藉保护格鲁派之名，率军进入甘孜藏族地区，消灭了一贯以专弘黑教（苯教）而著称的白利王顿悦多吉（དོན་ཡོད་རྡོ་རྗེ），解除了这一带苯教和噶举派对格鲁派寺院集团的严重威胁。德格土司因支持和尊崇萨迦派而受到固始汗的优容，屹然无恙。土司拉青为了扩张自己的地盘与固始汗结为联盟，相互利用和支持。因此，当固始汗打下白利王后，把白利王的很大一片辖地赠给了德格土司拉青。这些辖地包括今天的邓柯、石渠、玉隆、扎科、绒坝岔等地。此外，江西（即金沙江以西）、卡松渡等许多小地方被蒙古军征服后，亦交给了拉青。也有不少部落酋长和地方头人经受不住蒙古军的打击，纷纷依附德格土司，于是德格土司的版图不断扩大，一跃变成了康西霸王。

德格土司拉青在蒙古军的帮助下，统一了康西北后，注意稳定内部，巩固其统治。为了维持自身的统治权利，制定了被称为“十套教法”和“十六套政法”的法律。“十套教法”通过宣扬大慈大悲、因果报应的佛教教义，掩护其暴政；“十六套政法”规定了一系列的严刑，统治百姓，政教合一的机构也在这时更加完整。土司拉青本人是个萨迦派信徒，对萨迦派寺庙特别重视，在位期间建立了萨迦派寺庙经堂18个。更庆寺原为宁玛派，这时也改为萨迦派寺院。并且从卫藏地区的萨迦寺、俄日寺，用大批金银财宝请来许多名僧发展宗教。因此，自拉青这一代起，有“德格拉中”（德格大喇嘛的私庙）之称。

第四十世德格土司有四个兄弟。其中老二名贡噶彭措，继承叔父祥巴彭措（即拉青）任德格寺主。这个时期，德格世家中出了一个很有声誉的喇嘛，名叫阿旺扎西（ངག་དབང་བཀྲ་ཤིས）。他从西藏俄日寺学法回来后，住在德格竹庆寺。据传此人精通密法，通达五明，成为清朝初期德格最有声望之大德。他兴建了不少寺院，以至甘孜藏区的东霸主明正土司也非常尊崇这位高僧。

第四十二世土司丹巴泽仁（བསྟན་པ་ཚེ་རིང）是一个才华横溢、功勋卓著的人，生于1678年，卒于1738年。他只有一个兄弟，早年去世，故摄位并兼寺主。据《德格世德颂》称，丹巴泽仁不但习法高深，而且擅长文学，又通医方。

丹巴泽仁执政时期，继续扩大其势力范围，征服了石渠的大小25个部落、江西、“新卓”牧场的5个部落，还征服了白玉县境内的呷衣，竹庆地区的马绒等地。同时，他积极靠拢清朝中央政府。雍正四年（1726年）受松潘镇总兵招抚，降清，授封德格安抚司之职，隶属打箭炉管辖。雍正皇帝授给他金质印一枚，绸缎一百疋，白银5000两。雍正十年（1732年）加宣慰司职衔。此时清朝正征讨青海罗布藏丹津之乱，时有许多驻青海的蒙古部落不愿附清，纷纷投附德格，使德格土司的势力日见强盛。

丹巴泽仁的一个重要贡献，是修建了闻名中外的德格印经院。这对藏族文化的传播和发展，起了极为重要的作用。当然，作为统治阶级的主观目的是为了传播佛教的经义，宣扬自己的所谓美德。因此首先木刻了一百零三函“甘珠尔经”和二百零九函“丹珠尔经”①，还有其他的经、论文集与版画，后来又逐渐丰富，刻有文学、艺术、天文、医学、历算等方面的著作，形成康藏高原上的一个文化中心。至今，德格仍以“藏族文化古城”扬名中外。

丹巴泽仁还建造了好几座寺院，最有名的是德格八邦寺。

八邦寺建于公元1727年。八邦寺的第一代司都②却吉牛勒（ཆོས་ཀྱི་བྱུང་གནས），原住卫藏地区的噶玛丹萨寺，丹巴泽仁将他尊为上司，请到德格修建八邦寺。此后遂以此寺为其主寺，形成了噶举派中与黑帽系和红帽系不同的另一个系统——司都转世系统。却吉牛勒的转世，名为却吉尼玛（ཆོས་ཀྱི་ཉི་མ），此人以著

---

① 甘珠尔和丹珠尔，是藏文大藏经的两个组成部分，为世界知名的佛教丛林。“甘珠尔”意为佛语部，“丹珠尔”意为论部。

② 司都：八邦寺活佛称谓。

《颂达大流》（སུམ་རྟགས་གྲེལ་ཆེན）而扬名，这是一部藏文文法方面的权威著作，通称《司徒大疏》。

德格土司有五大寺院，除了八邦寺还有岗托寺（ཀ་ཐོག）、佐钦寺（རྫོགས་ཆེན）、西钦寺（ཞེ་ཆེན）、白玉寺（དཔལ་ཡུལ）。其中佐钦寺建于 17 世纪晚期，是第四十世德格土司阿旺扎西请白玛仁增来德格于 1685 年创建的。后来佐钦寺（又写作竹庆寺）成为西康最著名的宁玛派寺院，其声望几乎超过前藏的多吉扎寺和敏珠林寺。各地宁玛派僧人常到这个寺院求学，甚至不丹、尼泊尔的宁玛派僧人也往往有来这里求学的。这五个寺院都受历代德格土司的支持，对寺主非常尊敬，给予崇高的礼节。

清乾隆年间,丹巴泽仁的次子喇嘛彭措丹巴(ཕུན་ཚོགས་བརྟན་པ),从卫藏地区的萨迦寺回到德格,任第四十三世德格寺主,在其执政期间完成了印经院的全部工程。

乾隆十年(公元 1745 年),瞻对(新龙)土司屡屡劫掠邻部,清朝出兵进剿,彭措丹巴集其手下各部协助清朝进剿。瞻对剿平后,乾隆皇帝特把瓦述长坦部落(即今之白玉县昌台)赏给德格土司,并受皇帝册封承袭宣慰司职。从这个时期开始,德格土司和西藏地方政府的关系也密切起来。西藏地方政府为了拉拢德格土司曾邀请彭措丹巴去拉萨,后来他就死在拉萨。彭措丹巴去西藏期间,土司职务由丹巴泽仁的第三子喇嘛洛朱加措(བློ་གྲོས་རྒྱལ་མཚོ) 代理寺主。他继承父辈的事业，组织人力木刻经论数十部，进一步充实了德格印经院。洛朱加措“生平不近酒色”，50 岁尚未娶妻，结果德格土司因出现了无后嗣的危机，迫使洛朱加措高年娶妻，生一子名亚吉得呷绒布。洛朱加措好武喜猎，多有杀业。乾隆平定金川时，他曾协助清朝出兵征服了参加金川之乱的甘孜麻书土司，受到乾隆皇帝的嘉奖。从第四十世贡噶彭措到洛朱加措，可以称作德格土司历史上的“极盛五世”。在这个时期辖地已经包括今日德格、白玉、同普、邓柯、石渠五县及甘孜县之一部分、青海玛多县之一部分。明末清初，德格土司一跃而成为康西北一大霸主，其主要原因是德格土司顺应了全国总的社会发展

形势，依靠蒙古族的军事力量和明、清中央政权给予的支持。至于明、清朝廷对德格土司的封赐、优容，则是因为德格土司的势力日见增长，其影响和号召力日益深远，若能笼络、拉拢德格土司，在一定程度上等于稳住了这一地区的局面。但这种关系并没有能维持到底，德格土司自洛朱加措死后，内部出现了分裂，形成两派。一部分开始不断地向西藏地方政府联系、靠拢，造成后来长期混战，致使德格土司日渐衰落。

明代的甘孜藏族地区

明朝，甘孜藏族地区的上层喇嘛、土司、部落首领构成了封建领主阶级，拥有大量的庄园、财富和奴隶；在行政上，始终处于中央政府的统一管理之下，明朝中央政府对这一地区行使着完全的领土主权。

一、明朝的统治设施

明朝征服甘孜藏族地区后，统治措施可以用朱元璋的两句话来说明，这就是“固实封疆，防其侵轶”。（《明史·徐达传》）为了达到这个目的，早期实行军事统治，把内地的军事行政制度，同样地施行到这个地区，企图用武力震慑，统治康巴藏族人民。

但是，明朝的军事统治和高压手段立即遭到各族人民的反抗，明朝统治者又不得不改变其统治手段，沿袭元朝的统治措施，依然实行“以土官治土民”的土司制度。不过，明朝实行的土司制是在元代的基础上进一步完善，把土司官职纳入地方官体制内。

在明代，凡受元代敕封的藏族首领及土司应召入京的，都由明朝重新授与官衔。许多土司和名僧为了使自己的统治地位世代相传，便不辞辛苦，千里迢迢到北京用元朝的旧印章换明朝的新印章，以求得明朝的支持和保护。《明史》记载："景泰二年（公元 1451 年）六月辛未，四川朵甘思宣慰司宣慰使绰思吉吒思巴，答思麻地面指挥佥事绰思吉坚粲，……各遣人来朝贡马。"万历三十八年（1610 年）十二月，"四川乌思藏阐教、辅教、大乘、大宝、长河西（明正土司）等处遣番徒蓄行坚参等来贡。赐宴赍如例。"这里"四川乌思藏"主要指甘孜藏族地区。这些朝贡和受封的人之多，"天顺间（公元 1457～1464 年）遂至两三千人。及今前后络绎不绝，赏赐不赀"。由于明代藏区各教派的僧侣都来北京朝贡，北京在明朝中叶新建佛寺达百余所，僧侣有数千人，这时汉人也有信奉藏传佛教的，明代宗也通晓藏语。这些史实说明了明朝中央政府和藏族地方之间政治联系的进一步发展。

明朝在甘孜藏族地区西北部继续设置了朵甘思都指挥使司，其中包括白利、林葱、德格等宣慰使和万户、千户，受河州的西安行都指挥使司管辖。南路的理塘长青春科尔寺藏有铁印一颗，上面刻有"札兀东思麻千户所"，印有"大明洪武二年二月"字样，足见理塘在明初已内属中央。甘孜州东部康定等地，于明洪武十六年（公元 1383 年）设置了长河西等处军民安抚司，后改为长河西鱼通宁远宣慰司，即明正土司，其管辖范围，包括今天的康定、泸定、雅江、乾宁等地。明朝中央政府委派本地藏族上层僧侣充任宣慰使、宣抚使和安抚使等官职，并赐给印信，通过他们统治百姓，征收赋税。同时，明朝统治者沿袭元制，继续利用藏传佛教笼络民心。凡元代法王后裔来朝者，遇以殊礼。正如《明史》记载：明成祖朱棣曾"以番俗惟僧言是听，得宠以国师诸美号，赐诰印，完岁朝"。明成祖还进一步制定了藏区的僧官制度，僧官分为法王、西天佛子、大国师、国师，禅师、都纲、喇嘛各等级，并授予不同的品级和职位。法王是最高的僧侣，奉

朝廷的敕命，行使地方职权，统辖一个地区。许多宗教上层人物因而兼领土司职衔，加强权力，使政教合一制度进一步巩固。通过这些措施，使这一地区各据一方的土司、部落酋长、寺主辖治的地方统属明廷直接管辖。

从明永乐五年（1407 年）至十二年（1414 年），明朝中央政府与藏族阐化王合作修通了从雅安到西藏的驿路。这是一件无论在经济上还是在政治上都具有特殊意义的事件。驿路横贯甘孜藏族地区，从此与内地的联系更加密切。同时，明朝在这一带还设置了不少驿站。驿站是地方赋役的一种，居民须贡纳驿马，并“籍其民充驿夫”。经过汉藏两个民族的共同努力，整个明代“道路毕通，使臣往还，数万里无虞盗寇矣”，（《明史》）出现了和睦、安定的局面。这种相对的安定环境，给藏族人民带来了休养生息的机会，促进了藏区社会生产力的发展，带来了农业生产的繁荣。康定一带开始种植“水陆田”。生产的发展又促进了文化的繁荣，自明代开始，各种藏文的经、论文集及文学、艺术等方面的著作，多有木刻印刷出版发行。大小寺院八方兴建，甘孜藏族地区第一座格鲁派寺院——理塘寺就是明神宗万历年间修建的。

二、明朝的茶引制和民间茶马交易

自唐代以来，历代中原王朝无不把茶马交易视为控制边区少数民族的手段。明代随着甘孜藏族地区与内地在政治上的联系日益密切，汉藏两族的茶马交易也有了进一步的发展。当时茶马互市的中心在今之天全县一带，仅明洪武十七年，“是岁四川碉门（天全）茶马司以茶易马，骡五百九十”①。可见，明朝初年，这种交易已呈现出一片繁荣景象。

① 见《明太祖实录》卷 169。

天全、雅安等地是明代藏汉之间茶马交易的主要市场，据《明史》记载："洪武二十年（1387 年）六月壬午，四川雅州碉门茶马司以茶 163600 斤，易驼、马、骡、驹百 70 余匹。"[①] "洪武二十七年（1394 年）十二月，兵部奏：是岁雅州碉门及秦、河二州茶马司市马，得 240 余匹。"[②] 从这些数字可以看出，当时茶马互市的兴旺景象。

甘孜藏族地区的各族人民，是茶马互市的积极参加者。正如《明史》记载："每岁长河西（今康定一带）等处番商以马于雅州茶马司易茶。"当时茶马交换的定价不是很稳定的，早期考虑到藏族人民到天全、雅安等地，来回路程遥远，交通不便，因此一匹中等马就可易茶 1800 斤，由天全茶课司支给。于是，来卖马的人一天比一天多，生易兴隆。后来，明王朝又开始实行低价购马的政策，一匹上等马仅给茶叶 120 斤，中等马仅给 70 斤，马驹才给 50 斤，以后甚至下降到上等马 80 斤，中等马 60 斤，下等马 40 斤。[③] 这种不等价的交换，引起了藏族人民的极大不满，许多藏族商人不愿做茶马交易，迫使明朝在永乐年初"递增其数"，于是市马者又逐渐多起来，茶马交易再度兴盛。不过这种互市只限于官府，私人的茶马交易当时是严格禁止的。明朝廷曾多次下令禁止私茶，并制定了"茶引"制度，后来由"茶引"进一步发展到"引岸"制度。所谓"引岸"就是要固定地区，额定课税标准，由明朝官方发给特许凭证——"茶引"。没有茶引，不能经营茶业；有"茶引"者亦限制在一定地区销售。雅安城南关有所谓"蛮市"，即明代茶马互市旧址。明嘉靖中年，定四川"茶引"为 5 万道，其中 26000 道为"腹引"，24000 道为"边引"。所谓"腹引"，即行销内地茶的凭证；所谓"边引"，即只能在边地少数民族地区销售的茶证。行销打箭炉一带的称"南路边引"，也就是后来的所谓"西康边茶"。以

① 见《明太祖实录》卷 169。
② 见《明太祖实录》卷 182。
③ 见《明太祖实录》卷 169。

灌县为制造中心，行销理、茂一带的茶称“西路边引”。当时还规定每引配茶一担（100 斤左右），纳课税一两二钱，后来根据民族地区的交通运输情况，改订引茶五包纳课税一两二钱。《雅州府志》记载：清雍正八年（公元 1730 年）“南路边引”情况为，雅安 27860 引，名山 1830 引，荥经 23314 引，天全 31120 引，邛崃 20300 引。合计茶引 104000 多张，销售地均在打箭炉。可见，自明代以来仅官府规定的茶马交易已有相当的发展。

朝廷明确规定，商人认引以后，按引纳税。虽然茶引可以转让，但非到人亡产绝，不能注销。明朝廷之所以如此控制茶叶的销售，其目的是利用茶马交易，控制少数民族，巩固其统治。尽管如此，汉藏民族之间的贸易关系始终不断，藏族人民经常以马匹、氆氇等物，到内地换取盐、茶叶和布匹。甘孜藏族地区的藏族人民“专务贸贩碉门乌茶、蜀之细布，博易羌货，以赡其生”[①]。当时雅安、打箭炉等地，已成为藏汉人民互市的场所，甚至有的汉人还跋山涉水，深入更远的藏区，从事贸易活动。[②]随着藏汉两族民间贸易的频繁往来，官府茶马交易出现了十分萧条的景象。正如明洪武三十年（1397 年）二月，“敕右军都督府曰：……迩因私茶出境，马之入互市者少，于足彼马日贵……茶日贱”[③]，各地土司对引岸制度的束缚表示不满。明永乐十三年（1415 年）二月，“四川长河西、鱼通、宁远等处军民宣慰司言：西方无他土产，唯以马易茶为业。近年禁约之后，生理甚艰，乞仍开市，庶几民有所养”[④]。足见明朝制定的茶叶引岸制度实际上阻碍着汉藏贸易的发展，官府组织的茶马司也越来越不能满足汉藏民族间日益增长的茶马交易需求。因此，民间的往来贸易通过各种途径得到发展。

除了民间的贸易和官方组织的茶马交易之外，藏区诸土司和

① 见《明史》卷 331《西域传》《长河西鱼通宁远宣慰司使》条。

② 《皇明经世文编》卷，马文升《禁通番以绝边患疏》。

③ 见《明太祖实录》卷 250。

④ 见《明实录》。

上层喇嘛还以朝贡的方式至内地贸易。他们朝贡的人数多则数千，少则数百。贡使带来的货物有马、氆氇、珊瑚、犀角等等，货物琳琅满目，而朝廷也照例给以绸缎、茶、钞等优厚的回赐。这种贡赐关系实际起着交流货物的作用，更重要是对贡使带来货物，官方都要给价，并准予开市贸易，途中往来可免费乘马，沿途受到地方招待，至京又获厚赏。所以藏区的土司及上层喇嘛争相前往，甚至出现冒名顶替的情况。

明代茶马交易的兴盛，促进了汉藏两地的经济繁荣和社会进步。据文献记载：明嘉靖年间，汉区的雅安、邛崃、天全、荥经、名山等地随着茶马贸易的发展，茶号商人达80余家。与此同时，边茶的主要销售地打箭炉，明以前是一片荒凉的牧场，仅有元代留下的碉房和宁玛派寺院，而明代以后随着边茶在此集散，48家“锅庄”先后形成，日渐繁荣起来。“锅庄”实际上是明代以来汉藏通商贸易的产物。

随着茶马互市的发展，高原城镇相继出现。这里比较著名的城镇康定、德格、甘孜、巴塘，便是这一时期逐渐发展起来的。如康定城，在唐、宋时只是架设帐幕的临时市场，元代建造了一些碉房和少数寺院。自明代起，随着茶马贸易的发展，以“锅庄”形式的固定货栈纷纷兴起，于是市场勃兴，人口递增，成了甘孜藏族地区的商业中心，故有人说：“全市基础，建于商业，市马十分之八九为商贾”①。

三、明正土司与康定城

（一）明正土司的兴起和发展

关于明正土司的来历众说纷纭、莫衷一是。有人说明正土司是古代康区旄牛国国王的后裔；又有人说是清果亲王的后裔，故

① 见任乃强著《西康图经・西域篇》。

有“甲拉甲尔布”（有汉王之意）之称。

根据史料记载，明正土司是木雅王的后裔，也就是传说中“西吴王”的遗裔。木雅区立曲河下游被称为“西吴绒”的古城遗址，就是早期明正土司的旧署。当时“明正土司”这个名称还没有出现，明正土司的祖先自称木雅王。

木雅王元代被封为长河西安抚使司，建衙于木雅之营官寨。明代木雅酋王称阿旺坚赞（《四川通志》称阿克旺嘉尔参），聚集了辖区十八路头目的兵马于康定（打箭炉），积极协助明朝军队征讨云南大理一带的蒙古军队和川西一带明玉珍的儿子升之残部，同时积极交贡纳税。所以明永乐四年（公元 1406 年）授与木雅酋王宣慰使司之封号，全称“长河西鱼通宁远军民宣慰使司”，其衙门亦从营官寨迁到康定。康定原属名为“瓦”部落的牧场，该部落早已归附明朝。长河西鱼通宁远军民宣慰使司建立后，该部落归明正土司管辖。此外，当时在泸定一带有一个名为余伯的部落，也归明正土司管辖，并授封为沈边土百户。还有一个名为阿交的万户，习惯上称咱里土司，也同时并入明正土司的辖区。自此，明正土司一跃变成甘孜藏族地区东部势力雄厚的大土司，其地盘东至泸定，西至雅隆江，方圆数千里。

不过，明正土司最强盛的时期是清康熙以后，公元 1666 年（康熙五年），明正土司内部围绕着继承权出现了矛盾，清政府出来干涉，经过多次交涉最后确定丹珍扎巴（བསྟན་འཛིན་གྲགས་པ）为酋王，并发了新印。

明末清初，甘孜藏族地区大部分一直处在蒙古族和硕特部的控制之下。表面上看来风平浪静，实际上矛盾重重，尤其是蒙古族统治者与藏族统治者之间经常发生冲突。康熙三十八年（公元 1699 年）和硕特部与西藏地方政府共同派驻打箭炉的营官昌策集烈[①]杀害了明正土司丹珍扎巴，引起了一场军事纠纷。这场纠纷越闹越大，迫使清朝政府出面干涉。由于明正土司一向忠于

① 有些材料上说昌策集烈是两个人，一曰昌策，二曰集烈。

清廷，所以清廷的态度明显支持明正土司，并于康熙三十九年（公元 1700 年）四川提督唐希顺亲自率兵前往，讨伐昌策集烈。清军尚未抵康定，就发生了激战，战斗中清兵死了不少人，包括一个高级军官。但最终因清军人多势众，又有冷边、沈边等土司的帮助，占领了康定，取得胜利。清军处死了昌策集烈，推举明正土司丹珍扎巴的妻子公喀为土司，主持政务。此外，沈边土司因参加征讨昌策集烈有功，由土百户提升为长官司。

清朝这次用兵的目的不仅仅是康定，而是整个甘孜藏族地区。因此讨平昌策集烈后，乘胜招抚打箭炉以外的瞻对、喇滚、巴底、单东、革什扎、绰斯甲、咱里、沙甲等大小土司 50 余处，分别设置安抚司 5 个，土千户一个，土百户 48 个，交归明正土司管辖，并将雅隆江以东地区划属四川。这样一来，使明正土司的领土在原有基础上扩大了一半多，从而二郎山内外无人不晓明正土司，明正土司变成了横断山系赫赫有名的四大土司之一。

驰名的大渡河铁索桥，就是这个时期清朝为了对甘孜藏族地区用兵而建造的，已有 200 多年的历史。传说康熙皇帝为纪念这次西征的功绩，在铁索桥附近专立一座圆头石碑。

从公元 1717 年到 1720 年，清朝以“西藏屏蔽青海、滇、蜀，苟准夷盗据，将边无宁日”[①]，曾两次对西藏用兵，都经过甘孜藏族地区，并在重要交通沿线设塘站、粮台，分兵镇守。在这两次用兵中，明正土司一直是清朝政府的积极支持者。同时，在清军的帮助下，土司自己的势力也得到进一步扩大。

雍正三年（1725 年），明正土司桑结（女）因地震而亡，其子坚赞大结继位。坚赞大结有两个儿子，坚赞死后两个儿子彼此争夺权柄，不合而离，分握政权。长子辖木坪，次子辖木雅。此后长子改姓为江，因为木坪土酋的祖先氏族姓“坚”，即由江字之音转而成。江者即西江，是木坪土酋之先世渊源；次子改姓为甲（汉族之意），又称甲拉。因为木雅土酋自称其氏族姓日坚

---

① （清）魏源：《圣武记》卷 5，《国朝抚绥西藏记上》。

赞，即位后改称甲罗赞，盖本依于甲拉之音，以后的“甲拉甲尔布”之称即由此而产生。

乾隆年间，明正土司又多次协助清朝政府出兵。第一次是乾隆三十五年（公元1770年），协助清军平定金川。乾隆五十七年（公元1792年）协助清军征伐尼泊尔廓尔喀的入侵，主要是为清军供应军粮和军马，同时派人为清军引路，当翻译，受到清廷的赏识，并赏赐二品顶戴。

明正土司自明代兴起，基本上是依靠中原王朝发展自己的势力的。可以说甘孜藏族地区诸土司中，明正土司与中原王朝的关系最密切。因此，到了清朝末年，随着清朝政府的腐败堕落，明正土司的地方势力也日趋衰落。尤其是咸丰年间，中瞻对布鲁曼起义，推翻了甘孜藏族地区许多土司的统治，占据了明正土司的很大一片属地，而清朝政府对之无可奈何，使明正土司有史以来第一次受到最严重的冲击，其势力大减。

清光绪年间，赵尔丰统一甘孜藏族地区，实行带有大民族主义强迫同化政策的改土归流，明正土司再次遭到冲击，其统治风雨飘摇，摇摇欲坠。1922年，明正土司被国民党逮捕下狱，不久越狱逃走，投滔滔的折多河而死。至此，明正土司家族的历史算是结束了。

（二）古老的康定城

康定在清朝以前名打箭炉。关于打箭炉有许多神话般的传说，但这些传说毕竟是当时当地人们的一种心愿而已。真正有据可查的如下：元代打箭炉仅属一个小村，宋以前这里还是一条荒谷。汉时的所谓牦牛国，实为大渡河谷诸游牧部落之总称，并非国号，更无都城。明代茶马互市，汉藏商人汇集打箭炉，形成一个重要市场。

康定作为甘孜藏族地区的重镇和商业中心，是从清代康熙年间开始的。明正土司丹珍扎巴被打箭炉的营官杀害，清朝政府进兵，讨平营官，乘胜招抚关外大小土司50多个，其中有48个土百户变成明正土司手下交差服役的小头人。这48家头人每年要

来打箭炉一两次，向明正土司纳贡。最初来时都是自带帐房，后来随着清朝政府多次进兵西藏，进出甘孜藏族地区的人员和物资日益增多。因此，这些隶属于中央王朝的土官，除每年向明正土司缴纳贡赋外，还要为进入藏区的军队、官员和物资运输组织劳役。于是各土司在康定纷纷筑楼修碉，作为自己的办事处和转运站，形成48家“锅庄”。后来随着汉藏之间贸易的发展，这些锅庄不但肩负着纳贡的任务，而且变成来往商人临时居住的旅店和存放商货的货栈，进而发展成为商货的集散点。关外诸土司每年把土特产交给锅庄主出售，他们代表自己的土司对外进行交换。同时，汉商也把内地运来的商货交给自己认为可信的锅庄主出售。锅庄主从中谋利，逐步形成独立的经济单位，有的后来成了资本家。这些锅庄主一般都精通藏汉两种语言，熟悉藏汉双方商人的贸易情况，成为藏汉商人之间进行物资交流不可缺少的媒介。他们可以暗中操纵打箭炉大部分汉藏商人和商品的互市。所以，汉藏双方的商店老板和行商对锅庄主无不巴结或拉拢，有的还上门到锅庄家，做女婿或姘上锅庄女主人，借此在康定市场的销售上，获取高利。由于商业贸易的兴盛和发展，康定城镇人口日益增加，从清初的三四十户，到雍正年间已发展到几百户，形成一个初具规模的商业城镇。

康定城的位置原在今天的城南，后因附近冰川融化成激流而下，全城被毁，迁于偏东北的地方，即今日之康定。

公元1727年，清朝政府下令将七世达赖移到噶达地方（今乾宁）之惠远寺居住，并派兵1800人护卫。对此，明正土司不但愿提供乾宁领地供建筑寺院和兵营，而且动员了许多土司和属民参加修建。就在这个时期，原驻化林坪之协镇移驻康定，称为阜和协守备。同时，雅州府下设打箭炉府同知，开始修建规模宏大的打箭炉城垣。

《雅州府志》记载：“雍正八年，安设阜和营，倚山修砌石城145丈，为五门。”实际上只有三个门，即东南北三门。今天康定城里的人所谓东门、南门、北门之称呼便由此而来。此城修

建，主要供税收官吏和府同知官僚居住，另外，也常有清兵驻扎。

随着政府机构的建立和商业贸易的发展，康定城里宗教、文化、娱乐活动场所也先后建立。所建庙宇有：

武侯祠，在城河东，雍正八年（1730）建。

关帝庙，在城河东，雍正四年（1726）建。

郭达庙，在城河西，雍正四年（1726）建。

此外，还先后建立了陕西馆、川王宫、江西馆、娘娘庙、禹王宫、城隍庙、昭忠祠、汉人寺、文昌宫、先农坛、礼稷坛、龙王宫。

政府机构有行署、行台、阜和协署、阜和协左营都司署。

康定街市建筑自清代雍正时期起，傍折多河，筑街二道，即河西、河东，各长一二里。东南岸有蜂窝街、大石包街、马市街等；西北岸有营盘街、诸葛街、老陕街等。两条长街，又以四座木桥连接，即上桥、中桥、下桥、将军桥。将军桥在陈遐龄时重建，故得此名，“东当泸水去处，有城日东关，城不相连，以山为障，周 145 丈，雍正八年所建也”①，这就是“东关”之称的来历。乾隆三十五年（公元 1770 年），原以乾宁为大本营的协镇，移于康定，名叫阜和协，使康定城有了新的扩大。

到清朝末年，康定城已经成为甘孜藏族地区政治、经济、文化的中心。有的资料介绍当时的康定城写到：“昔明土司盛时，炉城严如国都，各方土酋纳贡之使，应差之役，与部落茶商，四时幅凑，骡马络绎，珍宝荟萃，凡其大臣所居，即为驮商集息之所，称为锅庄，共有 48 家，最大有 8 家，称八大锅庄，有瓦斯碉者，锅庄之巨擘也，碉在二水会流之处，建筑之丽，积蓄之富，并推炉城第一。康藏巨商咸集于此，此则番夷团结之中心也，全城有喇嘛寺七所，盎雀寺在城中，南无寺在南校场，皆黄寺多杜渣寺，在大校场，多吉寺在子耳坡，皆红寺。汉民奉喇嘛

① 见任乃强著《西康图经》。

教者少，而有乩坛甚多。东关内关帝庙有金玉坛，最称灵应，是该市民之迷信中心。全市基础，建于商业，市民十分之八九为商贾，南北东三关，设有税关，驮马出入三关者，日恒数十百头，街市之间，粪秽狼藉。"①

清末，赵尔丰统一甘孜藏族地区，改打箭炉名为康定，后建新的行省，定名为西康。1911 年辛亥革命爆发，清朝被推翻，康定府于 1913 年改为康定县，县署设在康定城西子耳坡下，即清末康定府所在地。民国初年，外国人在这里建立了天主教堂、礼拜堂、拉丁学校、修道院、孤儿院、福音堂、安息会等。民国时，在此建立了川边镇守使署、团务局、西康农事试验场、西康团务学校、师范学校、康化学校、康定二等女子学校以及医院、图书馆等。民国十九年，康定已成为一座拥有 4200 多人的城镇，到解放前夕已达 8000 多人。解放后，在党和人民政府的关怀下，康定城的发展更加迅速，到如今已有 23000 多各民族居民居住在这座古城里。

四、甘孜藏族地区第一座格鲁派寺院 ——长青春科尔寺

藏族的宗教俗称藏传佛教。内分四大教派：噶举巴（又名白教）、萨迦巴（又名花教）、宁玛巴（又名红教）、格鲁巴（又名黄教）。

格鲁派是藏传佛教中最后兴起的教派，约在明朝初年兴起于卫藏，但正式传入甘孜藏族地区却是在明朝万历年间。

公元 1578 年（明万历六年），第三世达赖喇嘛索南嘉措应蒙古族土默特部俺答汗的邀请，从卫藏来到青海地区传法讲经。他在路过格鲁派创始人宗喀巴诞生的宗喀地方（一个名叫顿柱仁青的人，在这以前于该地为宗喀巴已建立了一座塔）时，主

① 见任乃强著《西康图经》。

持修建了一座格鲁派寺院，这就是后来著名的塔尔寺。接着，索南嘉措随同俺答汗前往内蒙古传法讲经，在俺答汗的支持下，在内蒙古地区建立了一座名为大乘法轮洲的寺院。这是内蒙古地区第一座格鲁派寺院，蒙语称锡热图召寺，从此格鲁派遍于内蒙古地区。

明朝万历年间，巴塘、理塘、稻城、九龙等地被云南丽江土知府木氏占领。因此，明神宗万历八年（公元 1580 年），第三世达赖喇嘛索南嘉措又受云南丽江木氏土司之请，离开内蒙，来到理塘、巴塘一带传法收徒，并在木氏土司的赞助下，在理塘创建了甘孜藏族地区第一座格鲁派寺院——长青春科尔（又称理塘寺）[①]。寺院位于今理塘县城附近的梭磨拉山脚下。据传理塘寺修建前，这里只有一个名为“邦根”的苯教小寺。长青春科尔寺建成后，堪布[②]座侧有一块用玻璃罩罩着的马头骨，这是该寺院的宝物，每年四月十五日镀金一次。为什么以一块马头骨作为寺宝呢？据说这是第三世达赖喇嘛索南嘉措乘骑的马头骨，当年索南嘉措东行弘法，到达理塘的扎噶寺，忽见乘马不知去向，经多方寻找，才发现这匹马在梭磨拉山脚下的平地上，用蹄掘地，索郎加措决定在此创建长青春科尔寺。马死后葬于寺西，马头骨作为宝物长期保存。此外还有一块四方形的黑色石头，中间有凹形足痕，相传也是第三世达赖所踏，故一直珍藏于寺院的密室，每年四月十五日同样镀金一次。这些神话般的传说无非是为了要说明理塘寺是第三世达赖所创。

根据史料，理塘寺确属第三世达赖索南嘉措主持修建，并为该寺第一任堪布。从索南嘉措开始到解放前夕，理塘寺共传 77 任堪布。

理塘寺初建时，只有 100 多个僧人，寺庙建筑物亦不多，规模很小，主要靠土司和人民群众的布施维持僧人的生活，后来云

① “长青”为弥勒之意，“春科尔”即法轮。

② 堪布，藏语音译，寺院的最高主持人，任职者一般须为“格西”。在藏传佛教中主持受戒者也称堪布。

南丽江的木氏土司，为了巩固其在康南的势力，大力支持理塘寺扩建，并赠送十万多块包括《甘珠尔》、《丹珠尔》在内的经版，这些经版一直保存在理塘寺的经院内，经文卷首均有“三藏圣教序”等汉文字样。在这个时期，理塘寺修建了最著名的大昭殿和吴王殿。所谓“吴王殿”，据刘赞廷所撰《义敦县志》记载：“西南本纪，昔金沙江有一婴儿骑木漂至丽水，经人拯救，献于土富为义子，生有异表，嗣后称霸，以木为姓，称为木天王，死后人变神，凡所辖之地东由打箭炉，西至察木多（昌都）以南，各寺院皆塑其像于正殿，名日王殿，而后人误为平西吴三桂者，系夷音之转也。”① 类似理塘寺的吴王殿，在义敦县境内的寺院中也有，足见这里的“吴王”实为对云南丽江木氏土司的神化。

明朝末年，木氏被来自青海的蒙古和硕特部首领固始汗打败，理塘寺转为蒙古统治者的庇护之下。由于固始汗本人信奉格鲁派，自然对理塘寺竭力支持。理塘寺历史上有蒙古族喇嘛任堪布，大概就是在蒙古人统治时期。第十五任堪布邓朱加措就是一个蒙古人，他是在拉萨哲蚌寺学经后，被派到理塘寺任堪布的，俗称阁素呼图克图。

清代，理塘寺有了很大的发展，其政治势力大大超过当地土司的势力。清朝驻藏帮办大臣凤全的奏牍中提到：理塘地区土司说话十有九空，而喇嘛寺院僧众多达四五千人，并借以压制土司，刻削番民，积习多年。寺院“文武相顾，莫敢谁何。抢劫频繁，半以喇嘛为逋逃薮，至往来商旅，竟向喇嘛寺纳贿保险”②。清朝设在理塘的台站，也常遭到理塘寺操纵的盗匪的袭击，迫使清廷派炉厅同知刘廷恕带兵剿办，杀死一名理塘寺的堪布，才使其势力稍减，堪布方奉公守法。可见清代理塘寺已经称霸康南，势力雄厚，连清廷也注意到了这一点。

---

① 见北京民族文化宫图书馆复制资料。

② 见四川省志近百年大事记编辑组所撰《凤全与巴塘事件本末》。

民国初年，理塘寺投靠西藏地方政府，采取“亲藏远汉”的民族分裂政策。但这个政策在实践中根本行不通，宣统三年驻藏大臣联豫咨代理川滇边务大臣傅嵩炑曰：“据加木呼图克图禀称，今有理塘喇嘛寺前系达赖所管，因路途遥远故而达赖数年未管，地方归边务汉官所管。”① 所以，自香根二世活佛起，采取了“亲汉近藏”的两面政策。

理塘寺在甘孜藏族地区各寺院中，是活佛较多的一个藏传佛教寺院。据《理化县志稿》记载，理塘寺的转世活佛达18个，其中比较著名的有香根活佛，又称火竹香根呼图克图。第一世香根活佛全名阿汪洛绒益西丹比结存，清道光十八年（公元1838年）生于理塘火竹仲堆，他与甘孜孔沙土司的幼童及乾宁的克珠嘉措（十一世达赖）同为十一世达赖的候选灵童。经过金瓶掣签②后，孔沙土司的幼童和香根一世落选，故回乡成为地方寺院活佛。阿汪洛绒为理塘寺活佛，自他起转世的活佛均称香根活佛。第二世香根活佛是一个颇具影响力的人物，全名阿汪洛绒丁珍加措。香根二世是理塘人，15岁赴拉萨学经，经过12年的学习获格西学位。据传1931年他从西藏回理塘时，带回白银五百秤（合人民币约一万元），大兴土木，扩建理塘寺（主要扩建顶上大殿，培修吴王殿和其他一些小殿）。他的这一行动受到寺院广大僧人及理塘民众之称羡，从而扩大了自己的影响，抬高了自己的身价，民国二十五年（1936年）被举为理塘寺第五十二任堪布。他一上台既谄媚于国民党政府，又讨好西藏地方政府，使理塘寺得到了双方的支持。西藏地方政府曾几次帮助维修理塘寺，国民党军阀也经常给该寺茶叶等物，据称每次多达500驮。

---

① 见《理化县志稿》。

② 金瓶掣签，“金瓶”藏语称“本巴”。乾隆五十七年（1792年）清廷为防止蒙藏贵族操纵大活佛转世，特颁发两金瓶，一贮北京雍和宫，一贮拉萨大昭寺。凡蒙藏大活佛，包括达赖、班禅的转世，均须将所觅若干“灵童”名字署于象牙签上，置签瓶中，分别在雍和宫、大昭寺，由理藩院尚书或驻藏大臣监督掣定，此后遂成定制，故称“金瓶掣签”。

理塘寺在汉藏双方的支持中获大利，因此，香根二世期间理塘寺的发展迅猛异常，成为一座雄霸康南的大寺院，拥有僧侣4371人。

为了进一步扩大和巩固理塘寺的势力，香根二世对寺院的经济和文化等方面也采取了一系列的措施。经济上除保留寺内原有的“西所”（管理经济的组织）外，新建了“下布”这样的组织，专门从事寺院的商业活动，拥有商业资本和借贷资本41万多元，形成康南最大的封建主、商人和高利贷者。文化方面，在民国三十二年（1943年）创建了五明学院[①]，凡三藏辩论辄就在该院举行。同年又办起了汉僧留学院，专门招汉人为僧。

从这些历史事实可以看出，长青春科尔寺自明代起从小到大，从弱到强，逐渐发展，成为甘孜藏族地区南路最大的格鲁派寺院，它不仅有雄厚的经济和政治力量，而且有相当的军事力量，并控制着辖区内的文化。所以，自明代以来，历代封建王朝和民国政府都很注意利用理塘寺进行统治。嘉庆《理塘志略》中说：“以有道之高僧主之，广其居，厚其禄，名之大喇嘛。彼（指藏民）以为大喇嘛即佛也，见大喇嘛如见佛，以故埋首伏地，唯大喇嘛之命是听。……夫大喇嘛为我皇上之所简放，以治斯民，则大喇嘛固倾心输诚于我皇上也。彼见大喇嘛而倾心输诚于皇上，即佛之倾心输诚于皇上也。佛而倾心输诚，彼民焉遂凛王之章，服王之教，听命于我皇上也，此无声之教，无形之化。”[②]

① 五明，一是内明，研究佛学的基本义理；二是因明，研究佛家的论理学和认识论；三是声明，研究文字学和诗律；四是工巧明，研究一切工艺、技术、历算之类；五是医方明，研究医理和药物。

② 转引自《甘孜藏区社会调查资料汇辑》40页。

五、纳西族迁入甘孜藏族地区

今天，甘孜藏族自治州的巴塘、得荣、稻城等县还有少量的纳西族，不过500人左右。然而，在300多年前的明朝，纳西族作为一个金沙江南部崛起的强大力量，其势力扩张到甘孜藏族地区，几乎占据了大渡河以南的整个康南。

纳西族又称"摩些"，藏族称为"桨"。这个民族在汉朝时为"牦牛夷"，晋代称"摩沙夷"，唐代称"摩些蛮"或"摩沙"，属南诏国。被称为纳西族第一个祖先的叶古年，就是唐朝时的一个摩沙，叶古年以后就是秋阳，也有人说秋阳是纳西族丽江木氏土司的第一个祖先。[①] 唐高宗上元年间（674～675）秋阳变为三甸总管（三甸省长或总督）。公元8世纪（唐开元年间），摩些诏首领波冲，在今宾川县的宾居，建立了越析诏的奴隶主政权，为六诏之一。公元10世纪初期到13纪中叶，宁蒗、丽江、纳西等地的纳西族若干个奴隶主集团，逐渐发展成为封建领主集团，竟能同宋代大理政权分庭抗礼。

元朝宪宗三年（1253年），忽必烈率蒙古军队越过金沙江进攻大理，摩些族诸部落过分相信他们的防御工事，拒绝投降。但宪宗四年（1254年），他们被元朝的军队征服，设置茶罕章管民官统治他们。至元八年（1271年），也就是元朝开国年，这个机关改为宣慰司。至元十三年（1276年），丽江县的名称改为丽江府，并设立军民总管府（军事和民政总督衙门）。

明朝洪武十五年（1382年），明朝军队到达云南，并征服了大理和其他城市。丽江第七代木氏土司阿甲阿得，是率领部队向明朝南征元帅傅友德表示效忠的第一人，故深受明朝皇帝的赏识，赐姓木，授封为"丽江土知府"，颁给官印和授予统治这个

① 见云南大学历史研究所民族组译《中国西南古纳西王国》。

地区的世袭权利，即“土官治土民”的土司制度，称“丽江木氏土司”。这个土司在甘孜藏族地区南路各地的民众中颇具影响，称“木天王”。

关于木天王这个名称的来历，还有许多饶有趣味的民间传说，下面介绍两则：

第一个传说，在很早以前，从蒙古来了一个陌生人，坐在一块木头上顺金沙江漂流而下。当他到达北浪沧的时候，白沙村有个领袖名叫羡陶阿古，看见这个陌生人品貌不凡，便将女儿嫁给他。后来五个村子的领袖共同拥戴这个陌生人为爷爷。在那个时候，有个名叫年乐年保的人，自封为总将军，收爷爷作义子，又作为他的继位人。因爷爷是乘坐一块木头来的，所以取名为木天王。

第二个传说，蒙古人忽必烈率领军队穿过甘孜藏族地区，沿扬子江顺流而下，进攻缅甸时他的部队在丽江西北的巴塘一带遭遇到罕见的大雪，被迫在这一带屯军 3 个月之久。忽必烈住在一个村子的头人家里，并看上了头人的女儿，因为这个女儿貌美德善，才华超群。3 个月当中，忽必烈与头人的女儿朝夕相处，建立了深厚的感情，到分别时两个人恋恋不舍，忽必烈告诉她，等他征服了缅甸人后，再回来娶她为妻。光阴似箭，一晃过了很长的时间，头人的女儿生了一个儿子，但仍不见她的情人归来娶她，在羞愤交加中，她把孩子绑在一块木头上，让他顺江（金沙江）漂走，她自已投江而亡。后来，忽必烈回来了，询问他的情人在何方？当得知她已投江自寻短见，而孩子在一个名叫巴拉塞的地方（现在的巴拉卓）被人从江里捞起，忽必烈百感交集，就赐给这个小孩一个世袭称号，并封他为纳西亲王，俗称木天王。

明朝中叶以后，云南丽江纳西族土知府木氏的势力渐强，开始向西北方向拓展，初期占据了丽江西北部的维西一带。《维西见闻录》载：“明土知府木氏，攻取吐蕃六村，康普、叶枝、其

宗、喇普地，屠其民，徙摩些戍之，后渐蕃衍。”[①] 使其势力向西北大为扩张，为此第十五代丽江木氏土司阿公阿目，官名木高，受明朝皇帝褒辞：“诚心报国，割股奉亲，化行边徼，威震北番，以德其名，忠孝两尽，因才而异，文武兼全，兹特升尔，官居三品，位列九卿；世袭尊荣，永为乔木世家。”[②] 在长江第一湾立一面鼓，一面刻着嘉靖二十七年金紫主人（木公）所作“太平歌”和“破虏歌”，一面刻嘉靖四十年木高撰“大功大胜克捷记”，以及记戊申、己酉两年在毛住各（在阿墩子北六站，应在今梅岭山以北地区）等处的战绩。木氏不断扩张势力，到明万历年间，其势力已经深入到甘孜藏族地区南路各地。正如余庆远《维西见闻录》所载：“万历间，丽江土知府木氏寖（浸）强，日率摩些兵攻吐蕃地，遂取各要害地，屠其民而徙摩些戍焉。自奔子栏以北番人惧，皆降。”于是，自维西及中甸并现隶四川之巴塘、理塘，木氏皆有之，收其赋税，而以内附上闻。按元宋明初，维西北部广大地区虽有一部分纳西族居住，却在藏族地方土酋的控制之下。万历年间，丽江土知府木氏在明朝的大力支持下，扩张势力，夺取了这一带藏族土酋的碉堡，进而侵占金沙江以北的中甸、巴塘、理塘一带，使这一带的藏族土酋俱为木氏土司所统治。为此，明朝皇帝赐给第十六代木氏土司木东“四北藩篱”四个大字，并允许在他的家乡丽江建一座牌坊，把这四个大字刻在上面，以此炫耀其镇压甘孜藏族地区人民的武功。

木氏土司为了巩固占领区的统治，采取了“屠其（藏民）民，徙摩些戍之”[③] 的移民政策，先后把成千上万的丽江纳西族居民强迫迁入甘孜藏区的南路各地。这些被迁来的纳西族人，平时是木氏土司的农奴，要开垦种地，交纳赋税。一旦战争爆发，他们又是木氏土司的士兵，要日夜驻守在山顶上的碉楼中。今天

① 见（清）余庆远撰《维西见闻录》。
② 引〔美〕洛克著《中国西南古纳西王国》。
③ （清）余庆远著《维西见闻录》。

巴塘县白松一带的山尖、谷口都有许多规模宏伟的碉楼建筑遗迹，据传就是明代纳西族占领此地时的军事堡垒，至今仍有一些被藏族称为“浆”（འཇང）人的纳西族聚居在这一带的山谷中。在巴塘县城附近的架炮顶有很多被当地居民称为埋藏“浆若”（འཇང་རོ）（即纳西族尸首）的坟墓，相传也是明代纳西族入侵时留下来的，随葬品中有纳西族人爱吃的红米。

整个明代，木氏土司一直向朝廷纳捐输银，上缴粮饷。第十五代土司阿公阿目（即木高），嘉靖三十九年六月选择良马、土产派青使到朝廷进贡。云南的三个最高领导人协助他，从省仓库中拨出十个人的口粮，并供给驮马十匹运送贡品到京。明中央王朝也因此把木氏作为统治滇西北各族人民的支柱和抵抗西北地区藏族势力的边防力量。在明朝的扶持下，木氏土司用兵，扩张势力，近到中甸、维西、德钦、盐井等地，远至四川的巴塘、理塘。据史书记载，木氏土司最强盛时，其统治范围东抵雅隆江下游的木里，西抵金沙江，北至打箭炉，方圆千里之地皆归木天王管辖。随着木氏土司势力的扩张，纳西族人也就大量输入甘孜藏族地区。据1954年开展民族识别调查时，有人提到纳西族曾经在甘孜藏族地区最少有5000户以上，这个估计丝毫不过分，尽管现在居住在这一地区的纳西族人数不多。但关于纳西族及木天王的传说在这里却广泛流传，而且往往把“木”读成“吴”音，称木天王为吴王。南路的一些寺院还有吴王殿，供有吴王神像，足见木氏土司过去在这一带的影响之深。同时，这一带藏族人民传说中，有关于格桑尔王曾同丽江木天王争夺盐井（盐井县）的故事，称木天王是《格萨尔王传》中的“浆沙当加尔布”（འཇང་ས་བདམ་རྒྱལ་པོ）。“浆沙当加尔布”是个妖魔，居住在八角碉楼里，这种八角碉楼南路各县基本上都有，尤其在义敦、雅江、九龙一带更常见，当地居民也认为这些八角碉楼是妖房。相传格萨尔王战胜了“浆妖”以后，就叫一个名为“浆眉朗泽吉汪须”的纳西族人执掌统治丽江地区之权。

据史书记载，明朝末年同丽江木天王争夺盐井的是蒙古族和

硕特部首领固始汗。固始汗在明末清初同西藏的五世达赖联合，统一了整个藏区，自然包括甘孜藏族地区。固始汗曾率兵南征木氏土司，摧毁了木氏土司在甘孜藏族地区南路的统治。这个时候，一部分纳西族经不起蒙古人的打击，纷纷逃回丽江；另一部分留下接受藏族文化的同化，经过明、清两代大都被藏族同化。只有接近丽江的巴塘县白松和得荣县等地的纳西族，一直同丽江地区的纳西族保持着文化上的密切联系，所以至今保存了纳西族的文化特点，他们是今天甘孜藏族自治州唯一种植旱稻的人。

巴塘的藏族称秋收为“巴拾来”，“巴拾”在藏语中找不出任何语义，据当地一些老人讲这是纳西族语，“巴拾”是指红米，“巴拾来”是收割红米之意。相传很早以前，纳西族在巴塘一带种红米，故留下这个难于理解的词汇，巴塘人也一直沿用这个词，因此，有人推测巴塘一带的藏族可能有一半以上是被藏族同化的纳西族。

六、固始汗与霍尔十三寺

（一）固始汗统一甘孜藏族地区

固始汗是藏族历史上很有影响的一个人物，统治藏区的时间很长。他最大的功劳就是统一了西藏，也统一了甘孜藏族地区。

固始汗本名图鲁拜琥（1582～1656年），蒙古族人。他在十多岁时就以勇武著称，相传在他很年轻的时候就出面调解部落之间的纠纷、械斗。有一次，喀尔喀与卫拉特两个蒙古部落之间发生争执，固始汗以超人的能力化解了这场争执，故荣获清政府授予的“大国师”称号。据考证，固始汗就是“国师汗”的转音。

固始汗，是西蒙古厄鲁特四部之一的和硕特部的贵族首领。和硕特部原驻牧天山北麓，后因受准噶尔部的压迫移牧于天山南麓。公元1636年南徙青海湖畔。1637年联合吐默特余部，击败并杀死了原驻青海的蒙古族却图汗，在青海建立了和硕特部的根

据地。他们的居住地藏语称扎玛尔塘。

明崇祯十一年(1637 年),固始汗伪装成香客来到西藏,接受达赖传法。同时在拉萨大昭寺的佛像前为他举行了取藏名的仪式,固始汗的藏名为“丹津曲季甲尔布”(བསྟན་འཛིན་ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་པོ),意为持教法王。现在，藏族人民一提起丹津曲季甲尔布都议论纷纷，啧啧称赞。然而“固始汗”这个名字很少被人知道。

固始汗这次到拉萨与五世达赖阿旺·洛桑嘉措(ངག་དབང་བློ་བཟང་རྒྱལ་མཚོ) 计议了几件大事，其中包括共同派遣使者前往沈阳（盛京）朝见清太宗之事。因为，当时清军已先后兼并了漠南蒙古各部，声势正盛。明朝军队已经土崩瓦解，明廷统治正处在风雨飘摇之中。

这个时期，甘孜藏族地区诸土酋四分五裂，互不统摄，各据一方。藏传佛教传进这一地区以后，加剧了诸土酋间的争夺和竞争。土酋有的支持格鲁派，有的支持宁玛派，有的支持萨迦派。当时各教派实际上代表着不同的农奴主集团的利益，这种斗争实际上反映了不同利益集团的农奴主及贵族之间的斗争。

白利位于甘孜与德格二县之间的雅隆江畔，明代白利土司在甘孜藏族地区北路诸土司中颇有势力，当地人称白利土司为白利王，是历史上唯一敢于同林（གླིང་）国较量的势力。在宗教上，白利土司又是唯一堆崇苯教，支持苯教的。传说白利王曾不惜一切手段镇压格鲁派教徒，排斥其他藏传佛教教派，甚至设立监狱监禁其他教派的教徒。他的行动受到许多支持藏传佛教的土酋的谴责和反对。只因明代白利土司背后有驻牧青海的蒙古族却图汗的支持，所以诸土酋无可奈何，只能任其称王称霸。

明末白利土司名叫东悦多吉，他曾通过一个商人给西藏的藏巴汗（藏名噶尔玛登均）[①] 带信，企图密谋推翻格鲁派的统治。东悦多吉在这封信中说：“明年我将在喀木（ཁམས）集起一支兵，把它带到卫（དབུས），同时你也应当带着后藏的兵来，我们

① 一个驻西藏的蒙古族统治者。

共同消灭格鲁巴（黄教）派，让他们连个影子也找不到。”① 然而他做梦也没有想到这封密信却落到了格鲁派喇嘛的手中，不久又转到了固始汗手里。

固始汗获得这封信后，决定进兵甘孜藏族地区，征讨白利土司，并且把他的这次军事行动计划，事先写信通知了五世达赖喇嘛阿旺·洛桑嘉措。五世达赖收到固始汗的这封信后，感到事关重大，于是立即同大臣们讨论，写了一份联合声明给固始汗。声明中要求固始汗“摧毁白利酋长，因为他对康区的佛教进行破坏”②。可见，五世达赖是支持固始汗进兵的。

明崇祯十二年（1639 年），固始汗率兵侵入甘孜藏族地区，首先消灭白利土司，并于 1640 年 11 月 25 日擒杀了东悦多吉，释放过去被白利土司监禁的许多佛教徒。进而又占领了德格、邓柯、白玉、石渠等地，同时，派兵进入南路的理塘、巴塘，取代了云南丽江木氏土司在这一带的统治，征收赋税，使甘孜藏族地区又出现了新的统一局面。

固始汗这次对甘孜藏区的征讨，带了一部分来自青海游牧部落的役兵，为蒙古军当向导、翻译，起了一定的作用。有人形容固始汗的这次进兵，“兵威所加，如庖丁解牛，曩时大国，迎刃皆灭”。然而事实上并非如此，从 1639 年固始汗进兵，到 1641 年末离开这一地区进入西藏，用了一年多的时间才统一了甘孜藏族地区。这说明他的统一是有阻力的。作者在甘孜县仁果公社附近发现一座早已埋没在荒土下面的寺院遗址。据当地老人讲，这是一座噶举派（白教）寺院，名为“觉翁多顶”寺。从遗址的布局可以看出是一座规模不小的寺庙，人们传说这座寺院就是因为不服蒙古人的统治而被丹津曲季甲尔布摧毁的。类似这种被固始汗的军队摧毁的寺院在巴塘扎金顶也有发现。这也证明当时仍有不少敢于同固始汗对抗的政教势力。

---

① 见夏格巴著《西藏政教史》。

② 见夏格巴著《西藏政教史》。

明末的藏区，“时噶马王朝大臣窃权，复破坏黄教，王（指固始汗）闻之遂由青海率兵西指，尽夺噶马政权，水马年（明崇祯十五年，公元1642年），西藏王侯莫不俯首称臣，遂为西藏三部之王。……王遂以西藏三区十三州政教全权悉以供养第五世达赖喇嘛，达赖遂建立了噶丹颇章王朝”[①]。自此，格鲁派在藏区各地崛起。

（二）霍尔十三寺

在固始汗统一甘孜藏族地区以前，这里只有少数格鲁派寺院，传说这些寺院有的是格鲁派创始人宗喀巴的弟子亲自主持修建的，但无史料为凭。据史籍记载，长青春科尔寺实属甘孜藏区第一座格鲁派寺院，而且为第三世达赖索南嘉措亲自主持修建。从那时起，格鲁派在这里初露头角，逐渐发展。但大规模的建造格鲁派寺院，是固始汗统一这个地方以后。固始汗一方面为了讨好第五世达赖阿旺·洛桑加措，另一方面为了巩固他在这一地区的统治地位，全力支持建筑格鲁派寺院，发展格鲁派势力。

甘孜藏族地区著名的霍尔十三大寺院，就是在和硕特部统治者的帮助下兴建起来的。那么霍尔十三大寺究竟有哪些呢？1981年初作者在甘孜藏族自治州调查时请教了不少名僧，结果众说纷纭，莫衷一是。大体上看来有以下十三个寺院：大金寺、甘孜寺、白利寺、东谷寺、札粪寺、桑珠寺、苦马寺、觉日寺、灵雀寺、惠远寺、则书寺、更萨寺、炉霍寿灵寺。

据藏文史料记载，主持修建霍尔十三大寺的人为霍尔曲季阿旺燃杰（ཧོར་ཆོས་རྗེ་ངག་དབང་ར་བརྟོ་གར་རྒྱས）。据传他出自霍尔五大土司的血统，故在名字前冠“霍尔”二字。甘孜寺是霍尔十三大寺院中建成的第一座，故有“冈子”（ཀང་འཛིན）之称，即“奠基”之意，后来转音为甘孜（དཀར་མཛེས），这是一种说法。桑珠寺是霍尔十三大寺院中最后建成的，故霍尔曲季阿旺燃杰给这座寺院取名为桑珠寺（བསམ་འགྲུབ་དགོན་པ），意思是到此为止他

[①] 转引自牙含章著《达赖喇嘛传》。

的心愿得到了实现。“桑珠”在藏语中有如愿以偿之意。

这些格鲁派寺院建成以后，无疑要服从蒙古族和硕特部统治者的指挥，并为他们的统治利益服务，每年必须向和硕特部的统治中心西宁输纳贡赋，其中比较大的寺院必须由固始汗和达赖喇嘛共同派遣堪布作为寺主，像大金寺的历任堪布基本上都是由达赖喇嘛派遣的。

格鲁派曾遭遇到噶举派的极大摧残和迫害。正如《西藏民族政教史》中所说：噶马噶举派，“嫉视黄教，几欲根本灭除，噶马刹敦、噶马彭错南结、噶马敦迥旺布时，亦皆破坏黄教”、“藏巴王崇敬噶玛派，对于黄教多采抑压之势”①。所以固始汗统一甘孜藏区以后，凡是对格鲁派进行过迫害和摧残的教派寺院之土地和农奴，采取没收，把土地和农奴划分为“德”（སྡེ），一部分赐给各格鲁派寺院，称“拉德”（ལྷ་སྡེ 神部）多一部分赐给拥护黄教或对黄教有过贡献的土司、头人，称“本德”（དཔོན་སྡེ 官部）；还有一部分直接留作蒙古族贵族的领地，称“差德”（ཁྲལ་སྡེ 税部）或“雄德”（གཞུང་སྡེ 公部）。这也就是藏区三大领主的来源。

霍尔十三大寺院中大金寺以僧侣众多、势力雄厚而名扬全藏。该寺建于明末清初，现已有300多年的历史。大金寺最早建在甘孜县绒坝岔打伙沟，当时寺院的规模比较小。约康熙元年（公元1662年），阿旺燃杰（有些汉文资料上称阿旺彭措）假托神意，说寺院与山神互有抵触，而真正原因是打伙沟地势偏僻，风大天寒，交通不便，故将寺址迁至卡公对面的让来塘。据大金寺堪布《向巴克珠传集》（手抄本）记载：大金寺建成后，曾荣获第五世班禅洛桑益西的颁书及封文，经作者查寻确有此事。封文全篇不到300个字，中心内容是赞扬阿旺燃杰法王创建霍尔十三大寺的功劳，同时通告东至汉地，西至阿里三围之间的所有土酋和民众，支持和保护这些寺院。封文用墨汁撰写在黄绸上，上

① 转引自牙含章著《达赖喇嘛传》。

面有第五世班禅的手印。藏历铁牛年写于扎什伦布寺。不过第五世班禅颁发此书是针对霍尔十三大寺而不是仅仅针对大金寺的建成。

从清康熙年间开始，大金寺在历代达赖喇嘛及西藏地方政府的操纵下，不断发展自己的势力。到解放前夕，寺院占地200多亩，拥有喇嘛和扎巴3750人，教区势力扩张到甘孜县所属的阿都、朱倭、昔色、卡公、仁果、林葱、贡隆、扎科等地。

大金寺历史上发生过两次大事件，是奠定它兴盛的政治、经济、军事基础。

第一件，在清末（公元1909年），川军2000余人入西藏抵抗英帝国主义在西藏的势力，时十三世达赖逃往印度。辛亥革命爆发后，驻拉萨的川军被藏军包围并驱逐出境，达赖被迎回拉萨。在这次驱逐川军的行动中，在西藏学经的大金寺僧人300多人是积极参加者，并立下了汗马功劳，因此受到达赖的奖励，在授奖仪式上达赖特别地提道："今后的大金寺就是我的大金寺，大金寺需要什么由拉萨拨款补助。"并发给大金寺英国步枪500支，子弹25万发，授与青狮白象军旗一面，任命该寺上层喇嘛公布次仁为代本。同年又派西藏地方政府僧官曾珠为大金寺首任堪布。从此，大金寺成为西藏地方政府在康巴的势力据点和御用工具。大金寺也依仗西藏地方政府的支持为所欲为，称霸康北。正如有的资料上所说："大金寺声名，出关便已震耳，盛传其效顺藏番，汉官过寺，概须下马，否则被其石击。其寺在绒坝岔与林葱间之平坝中。……富名冠北道，民国六年，乡城娃2000余人远道来劫，攻寺三日未破，是时林葱驻汉兵一营，近在咫尺，不肯救援，故怨汉人。绒坝岔之役，实助藏番，事后未经惩治，其僧侣益骄，妄自尊大，蔑视汉人益甚。"[①] 就是大金寺的不少高僧也承认，在向巴克珠堪布来寺之前，该寺不但没有严格的僧制和僧人的学经程序，而且寺内纪律松懈，组织松散，大部分僧

① 引自《炉霍、甘孜、瞻化概况》。

人从事经商和武装械斗等活动，在宗教界声名狼藉。自向巴克珠上任后，才制定了一整套学经程序和严格的僧制，并办起了经学院，使大金寺的宗教声誉略有提高。

第二件，1917年秋，驻扎类乌齐的藏兵越界割草，引起了川藏之间的战争。藏军在这次战争中一直打到甘孜县绒坝岔，大金寺作为西藏地方政府的御用工具，在这场战争中表现得很充分。他们从人力、物力各方面支援藏军，甚至派出寺院的僧军与藏军联合夹击川边镇守陈遐龄的军队。战事平定以后，因大金寺助藏有功，西藏地方政府特别拨给大金寺很大一部分土地和农奴作为奖励，自此大金寺的势力更强，气焰更高，横霸四方。

清朝统治下的甘孜藏族地区

17 世纪中叶，清朝统治者在平定中原地区的抗清力量之后，开始向西北和西南边疆发展，历经多次用兵，终于征服了包括西藏在内的西北、西南少数民族地区，统一了全国。

一、清朝对藏区的用兵和对甘孜藏族地区的统治

清朝初年，甘孜藏区仍处在蒙古族和硕特部的控制之下。蒙古族统治者和藏族封建领主之间虽然也存在着各种矛盾。但排斥和反对清朝统治的共同目的把他们联系在了一起。自清朝势力在中原崛起，西藏地方政府和蒙古族统治者就密切注视着甘孜藏区的时局变化，同时用尽各种手段企图加强对诸土司的控制。

诸土司自元代起，通过经常性的纳贡和回赐，与中央政权的关系越来越密切。特别是明正土司自明代受封宣慰使职以后，历代土司都积极接受中央王朝的管理，遵奉中央王朝的领导，真可以说是恪尽忠诚，实心效力，受到历代皇帝的赏识。对此，西藏地方政府早有戒备，并心怀不满。曾会同蒙古族和硕特部统治者派遣营官昌策集烈进驻打箭炉，监视明正土司的行动。到康熙年

间，矛盾达到了高峰。

这个时期，卫藏地区的封建领主贵族同蒙古族和硕特部统治者之间的矛盾达到白热化的程度。清康熙五十六年（1717 年），西藏地方政府第巴桑结嘉措的属下，勾结蒙古族准噶尔部策妄阿喇布坦，入侵西藏，杀死了拉藏汗，废除了拉藏汗新立的达赖益西嘉措。西藏政局顿时出现了大动乱。更严重的是这种动乱逐渐影响到川、甘、滇等地的藏区。正如魏源所说：“西藏屏蔽青海、滇、蜀，苟准夷盗据，将边无宁日。”①

为了安定祖国的西南边疆，公元 1717 年到 1791 年，清朝先后两次进军西藏。第一次出兵平定了袭扰西藏的蒙古族准噶尔部，恢复了西藏地方的安定秩序。这次进军过程中，清朝政府为了加强对甘孜藏区的控制，进而保持与西藏的经常联系，在康定（打箭炉）、雅江（河口）、理塘、巴塘等重要交通沿线安设了塘站和粮台，并派清军镇守。

第二次清朝出兵，是因为尼泊尔的廓尔喀族统治者侵入西藏的日喀则地区，班禅主持的扎什伦布寺遭到空前的洗劫，使整个卫藏地区陷入一片混乱不堪的局面。清朝派兵不但彻底击败了侵略者，取得了反侵略战争的胜利，安定了卫藏地区的社会，而且胜利的消息鼓舞了甘孜藏族地区各族人民，过去持观望态度的土司，这时也积极起来表示愿意接受清朝中央的管理，维护祖国的统一。

击退廓尔喀的入侵以后，清朝进一步加强对甘孜藏族地区的施政，进行统一管理。雍正七年（公元 1729 年），将巴塘、理塘等地划属四川，分置安抚司、长官司及土千户和土百户。同年授德格土司为宣抚司，授鱼科、朱倭、章谷（炉霍）、孔沙（甘孜）、麻书（甘孜）、春科（邓柯）、林葱、白利等为安抚司或长官司，加上一些土千户和土百户，这次新授封的有大小 65 个土司，加原有 55 个土司，合计有大小土司 120 个。清廷给这些土

① 见《圣武记》卷 5，《国朝抚绥西藏记》。

司都分别颁发了新官印，并明确宣布这120个土司分别归属明正、理塘、巴塘、德格四大土司领导。四大土司又统一归打箭炉厅管辖。打箭炉厅是直属雅州府的行政机构，这些机构的建立标志着清朝对甘孜藏族地区统治的加强。清朝的施政对于促进祖国的统一无疑起了一定作用。但是，各族人民从此遭受双重的剥削和压迫，陷入了苦难的深渊。特别是名目繁多的乌拉（差役）压得广大农奴抬不起头，直不起腰。

据《打箭炉厅志》记载，清代甘孜藏族地区的统治机构和贡赋情况如下：

（1）明正土司又称明正宣慰使司，东界泸定桥120里冷边，西界中渡280里南理塘，南界药壤600里冕宁县，北界鲁密章谷450里懋功。管辖土千户一员，就是咱里土司，于康熙四十年（1701年）投诚。土百户48名，列表如下：

	土司名称	头人姓名	管辖土民	每年纳赋（折银）
1	本噶土百户	瓦巴策丹	二百七十户	七两
2	瓦七土百户	汪扎尔	一百三十户	四两
3	俄洛土百户	滚噶索诺	五十户	一两
4	白桑土百户	策旺诺尔布	一百四十一户	四两
5	恶热土百户	贞亚那木扎尔	一百四十三户	五两
6	下八义土百户	工布多吉	一百户	二两
7	少昊石土百户	安　滚	一百五十户	三两
8	作苏策土百户	沙加扎西	一百一十户	四两
9	八哩笼坝土百户	达　结	九十户	三两
10	上渡噶喇住索土百户	策旺那木扎尔	四十二户	一两
11	中渡哑出卡土百户	沙克加布木	一百四十户	三两
12	他咳土百户	彭措扎西	五十户	一两
13	索窝笼土百户	滚　噶	一百户	三两
14	恶拉土百户	罗布藏达尔结	六百六十户	一两二钱

续表 1

	土司名称	头人姓名	管辖土民	每年纳赋（折银）
15	药壤土百户	噶尔藏达尔结	一百二十户	八钱
16	扒桑土百户	格松七力	一百户	四两
17	木鑣土百户	扎西彭措	一百零五户	三两
18	格窿卡土百户	噶尔藏春品	三百七十户	九两
19	甲哪工弄土百户	那木卡	一百九十户	五两
20	吉增卡桑阿笼土百户	端岳特嘉木错	三百九十四户	七两
21	沙卡土百户	桑结彭错	一百九十四户	五两
22	上八义土百户	陈叠嘉木	一百五十户	四两
23	拉里土百户	嘉尔木	九十户	三两
24	八乌笼土百户	罗布藏扎尔	一百七十三户	七钱
25	姆朱土百户	乌坚策凌	一百三十户	三两
26	上渣坝恶叠土百户	那木卡布木	一百户	二两
27	上渣坝卓泥土百户	滚布索诺木	一百五十户	三两
28	中渣坝业窿石土百户	鲁搭尔	一百户	三两
29	中渣坝沱土百户	吹克搭尔	一百户	二两
30	下渣坝业窿石土百户	嘉木错策凌	一百户	二两
31	下渣坝英藏石土百户	嘉木参搭尔	一百八十户	四两
32	鲁密东谷土百户	格　绒	九十户	二两
33	鲁密音共碟土百户	嘉木错搭尔	一百五十户	三两
34	鲁密郭宗土百户	扎西彭错	七十二户	一两
35	鲁密结藏土百户	绰屡布木	八十三户	八钱
36	鲁密粗卜柏哈土百户	七力错木	一百零五户	六钱
37	鲁密初把土百户	阿布木	八十户	一两六钱
38	鲁密昌拉土百户	诺尔布扎西	一百一十九户	二两四钱
39	鲁密坚贞土百户	错克结搭尔	五十户	一两

续表2

	土司名称	头人姓名	管辖土民	每年纳赋（折银）
40	鲁密达妈土百户	吼西江错	一百户	二两
41	鲁密格桑土百户	丹巴策凌	三十九户	八钱
42	鲁密木滚土百户	桑济丹巴	一百二十六户	二两一钱
43	鲁密长结杵尖土百户	克巴搭尔	三十四户	七钱
44	鲁密长结松归土百户	嘉错策凌	三十八户	八钱
45	鲁密白隅土百户	策丹嘉布	一百七十户	三两四钱
46	鲁密梭布土百户	林亲彭错	一百五十户	六两七钱
47	鲁密达则土百户	珠克策凌	一百九十户	七两
48	鲁密卓笼土百户	阿布木	二百五十户	十二两五钱

以上48家土百户的祖先均于康熙四十年随明正土司向清朝投诚授职，有号纸无印信，系明正土司管辖，合计辖民6283户，每年认纳赋粮折征银一百六十两零三钱二分，交打箭炉厅入库。这笔钱主要用于支付清朝驻打箭炉阜和协营兵的工资。

（2）理塘土司又称理塘宣抚司（正副两员），其管辖范围东界中渡220里明正土司，西界二郎湾河240里巴塘，南界拉空岭饔水关530里云南中甸，北界长坦瞻对400里叠盖。于康熙五十七年（1718年）投诚，并授职颁给印信及号纸，管辖藏民及其他民族居民共5322户，每年认纳赋粮和牲畜折征银450两。下属有瓦述崇喜长官司、瓦述曲登长官司、瓦述毛茂亚土百户、瓦述咽咙长官司（在新龙）、麻里土千户（在新龙）等。

（3）巴塘宣抚司即巴塘土司（正副两员），东界二郎湾河240里理塘，西界宁静山200里昌都江卡，南界耿中桥600里云南中甸，北界巴尔巴400里三崖。其始祖罗布阿旺于康熙五十八年（1719年）投诚，雍正七年（1729年）授职并颁给印信和号纸。管辖藏族、纳西族民众共3633户。每年认纳赋粮折征银

1895两。下属有上林卡土百户（义敦）、下林卡土百户（义敦）、桑隆石土百户、冈里土百户、上苏阿土百户、下苏阿土百户、郭布土百户等。巴塘地处入藏孔道，土地肥沃，故清朝军队和官员常驻此地，加重了巴塘人民的负担，每年支差和贡赋的数目均比其他地区多得多。

（4）德格土司又称德格宣慰司，东界450里瞻对，西界280里上纳寺，南界350里昌都，北界210里林葱（邓柯）。清雍正六年（1728年），第四十二世德格土司丹巴泽仁（1678～1738年）执政时投诚授职，并颁给印信、号纸，辖藏民7977户，是清代甘孜藏区最大的土司，每年向清朝政府认纳赋粮及牲畜折征银280两。下属有春科安抚司、春科高日长官司、上革责土百户四员、杂渠吗竹卡土百户、杂渠卡（石渠）土百户两员、笼坝土百户等共十一员。

（5）其他土司。这些土司于雍正六年（1728年）授职。如霍尔白利长官司，辖土民315户；霍尔东古长官司，管土民348户；霍尔咱科安抚司，管土民711户；霍尔孔撒安抚司，管辖土民923户；霍尔麻书安抚司，雍正七年授职，管土民665户，下属三个土百户；霍尔朱倭安抚司，雍正七年投诚授职，管土民1666户，附带土千户、土百户各一个；巴底宣慰司，康熙三十九年投诚授安抚司，乾隆三十九年（1774年）协助清军镇压金川人民有功升为宣慰司之职；巴旺宣慰司与此相似多沈边土司，康熙二十九年（1690年）助平昌策集烈之乱有功，特从土百户提升为长官司；冷边土司明朝洪武二年（1369年）授长官司之职，清顺治九年（1652年）投诚并缴明朝印信，康熙五十年（1711年）颁给新印信，仍然授长官司之职，管土民275户；林葱（邓柯）安抚司，雍正六年授职，管土民1096户；还有所谓三瞻对土司，即上瞻对峪纳土千户，中瞻对茹色长官司，下瞻对安抚司均于雍正六年授职，有土民994户。

上述层层隶属的机构，进一步加强了清王朝对甘孜藏区的直接统治。从客观上讲，这种统治促进了这一区域社会的安定，巩

固了祖国西南边疆，维护了祖国的统一。但另一方面，也有些土司地区，“政力未逮”，不少土司争权夺利，内战不休，给藏族人民带来了灾难。三瞻对土司（新龙）于雍正六年（1728 年）归附清朝，清政府授予职衔，认纳贡赋，两年后瞻对土司兴兵反清，迫使清朝政府动用一万多人的兵力进行镇压。这说明仍有不顺从清廷的土司。至于像阿虚（又译作瓦述）色达地区素称“化外之域”，所谓授长官司职，完全是徒有虚名而已。

二、源源不断的汉族移民

在甘孜藏族地区的历史上，汉藏两族人民的友谊合作占有极其重要的地位。自藏民族在我们伟大祖国的西南边疆崛起以来，汉藏人民就在横断山系的金沙江畔、大渡河谷友好相处，共同开发和建设千里川藏高原。而且，两个民族的人民之间的友谊在漫长的历史发展过程中，经历了各种考验和洗礼，到清朝时代又达到了一个新的发展阶段。

清代，随着清朝对藏区的几次进兵，汉族居民一批接着一批源源不断地流进这一地区，汉藏两族人民在抵抗外来侵略，保卫边疆领土主权的斗争中，建立了不可分割的血肉关系。有一首山歌这样唱道：

海上游的是鸳鸯，海下游的是金鱼，
虽然住处各是各，每天生活在一起。
草原上坡是刺猬，草原下坡是雪猪，
虽然住处各是各，每天生活在一起。
山上住的是藏人，山下住的是汉人，
虽然住处各是各，每天生活在一起。

这首流传在甘孜藏区的动人山歌，充分表达了甘孜藏族人民

对汉族兄弟的友好情谊。

清代汉族移民甘孜藏区，是康熙年间开始的。康熙五十五年（1716 年），准噶尔蒙古部侵袭西藏，推翻了和硕特部首领固始汗之孙拉藏汗的统治。清朝派兵西征，三路进军西藏。康熙五十七年（1718 年），川兵进驻理塘，次年又抵巴塘，并在重要交通沿线安设塘站、粮台，分兵镇守，以利于运输军需物资。凯旋后，这些塘站和粮台不但未拆毁，而且留军守护，称为兵营“阜和协”，为此专派副将一员驻打箭炉管理这些留下的塘站和粮台。雍正八年（1730 年），徙达赖于乾宁，清廷调来营兵3000 戍于此，称为泰宁（乾宁）营。据统计公元 1650 ~ 1750 年间屯驻的官军达三四千人，现在这一地区定居的汉族，不少就是清代屯军的后裔。

清乾隆年间，因发生驰名中原的“金川事件”，清朝政府又加强了这个地区的驻军力量，设汛于道孚之角洛寺，并在甘孜设麻书汛。乾隆十四年四川总督策楞奏准于理塘设置马兵 300 名，驻军多系汉族。这样，汉族又一次向甘孜藏区迁徙，据统计自乾隆十五年至道光三十年（公元 1750 ~ 1850 年）之间，徙入汉人16000 人。这些汉人除军人外，不少是川籍商人和金矿工。

到了清朝末年，经改土归流后，又有大批的汉族军人、商人、工匠、木匠、矿工等迁入甘孜藏族地区，使这一地区的汉人数量急剧增加。咸丰元年至宣统三年（公元 1851 ~ 1911 年），新徙入汉人 21000 多人。

这些移居的汉族人，主要是居住在南北两路交通要道附近，他们与藏族人民或共居一处，或错杂而居，形成藏汉人民的杂居状态。清朝的驻军官兵本来规定是三年一换，以资调剂。但实际上很多官兵平时静居无事可做，因而大部分都娶藏族妇女，自营生路，安家立业。有的开设小商店，作小买卖；有的开垦荒地，种蔬菜。三年满期后不归内地者甚多，他们在高原上安家落户，繁衍子孙，世代相传。所以折多山以西，凡大道沿线的汉族居民十有八九是清代军台丁吏之遗裔。

大批汉族迁居川藏高原，带来了先进的生产技术，他们和藏族人一道从事各种生产，促进了生产的发展和市场繁荣。尤其是汉藏杂居的康定、甘孜、巴塘等地，县城附近的藏族人不仅吸取汉族的先进生产技术，风俗习惯也有很大的改变。这些地方的一般家庭都习惯一日三餐，家中所用桌凳、木床、被帐等，与汉族大同小异。改用汉姓更为突出，出现了像王益西志玛、丁泽仁、陈格勒等名字。与汉族直接通婚的更是屡见不鲜，仅康定县解放前汉藏通婚所生子女就达一万多人。藏族人民还从这些汉族移民那里学到了种植各种蔬菜的生产技术，清代以前，种植蔬菜的人不多，清以后随着大量汉族官吏和兵丁退役定居，种植蔬菜才逐渐成了一种需要，受到藏族人民的重视，藏语中关于各种蔬菜的名称多为汉语译音，如萝卜就叫“拉卜”，白菜也叫“白菜”。

移居的汉人中，四川名山县的木匠颇享盛名。这些人在老家自幼学木工，并以技术精湛名扬川西平原。清朝初年，清军西征入藏，拉了很多名山木匠作役夫，随军修桥梁，建台站，造衙署。清末，赵尔丰经营这一地区，又抓去了一大批名山木匠。由于川藏高原有丰富的森林资源，所以建筑业大有可为，土司修官寨、喇嘛建寺院都需要大量有技巧的木匠。因此，自清代起名山的木匠通过各种渠道，流入甘孜藏区，到民国时期已逾2000人。名山木匠长期以来与藏族人民和睦相处，在共同的劳动中建立了友谊，并把建筑技术传授给他们，为高原建筑事业作出了卓越的贡献，其中有相当一部分名山木匠与藏族妇女通婚，养儿育女，成了西康高原上的新居民。

在雅江县城附近的农民中，李姓的汉族比较多，这是怎么回事呢？这也要从清代说起。清以前，雅江渡没有桥梁，主要靠皮船渡江。清康熙年间，大军进西藏，从雅安拉来汉族水手20名，安置在雅江渡口服役。这些水手起初三年一换，后来清朝政府发现新到的水手不熟悉水性而往往造成交通故障，因此改三年一换为世袭，不许这20名水手离开雅江，并令水手的家眷也徙居雅江，子孙承业。现雅江县城附近的麻子石、三道桥、呷拉、河西

村等处的汉民，据称大部分都是这20个水手（船夫）的后裔。因为初来的20个水手均姓李，所以今天雅江姓李的汉人就比较多。清末赵尔丰用兵康区时，修建了雅江钢桥，这些船夫渐渐失业变为垦民。

甘孜藏族地区盛产黄金，清朝以来陆续开采。“清赵尔丰曾聘一美国矿师，以月薪五百两（往来旅费千两在外）之代价，跋涉至边考查，并派委员李浓湘高等学生、矿务学生卢师谛、张熔、王亮四人随行，于光绪三十四年六月，由康定灯盏窝勘起，历雅江、理塘等处，至宣统元年三月止”①，据其勘查所得，黄金主要系河流冲刷的金粒，蓄量较多。这一消息招来许多穷苦的汉族人民，自光绪年间试办金厂开采，到民国三、四年，进入甘孜藏族地区的金矿工竟达两万余人。这些来自祖国各地的汉族矿工，实际上又跌进了受剥削受压迫的苦难深渊，大部分干不到三四年就失业，只好转入定居开垦，于是出现了大量的汉族垦农。解放前，康定县纯汉族共有4800人，其中2000人就是垦农。巴塘县的桃园子、茶树山、竹巴龙和稻城、乡城、得荣等地是清代汉人开垦最早的地区。这些地方的汉族垦农，大部分是清末赵尔丰从四川、湖北等地招集来的。赵尔丰前后招来汉族垦夫约千余人，这些垦夫与藏族农民有来有往，有的通婚，共同开发和利用这一地区的自然资源。大量移民，促进了甘孜藏族地区生产力的发展和社会的进步，尤其是汉族人民与本地藏族人民长期友好相处，共同开发边疆，捍卫边疆，作出了贡献。

三、幸存的“甲绒娃”

今天，阿坝藏族自治州大小金川一带，和甘孜藏族自治州丹巴县的巴底、巴旺、丹东、格什咱等地区的藏族，习惯上称

① 甘孜州文化馆印《康定概况》，刻印本，第70页。

“甲绒娃”。

“甲绒”（རྒྱ་རོང་）又称嘉戎，很早以来就是藏族的一支。因“甲绒娃”（རྒྱ་རོང་བ）居住的地区过去属四大土司管辖，故又有‘四土人’之称。

甲绒一词在藏语中有“汉地河谷”或“汉人农区”之意。过去有的学者认为甲绒娃是羌藏两族之外的戎族，其实不然。

从词义分析，“绒”（རོང་）在藏语中是“河谷”或“农区”之意，如“绒玉”（རོང་ཡུལ）就是指农业区。农民藏语中有“绒娃”（རོང་བ）之称，以别于居住在高寒草原上的“卓巴”（འབྲོག་པ牧民），那么“甲绒”这个词的词源如何解释呢？

“‘甲绒’一词乃西藏人对‘格茹’的称呼，并非自名，一般史学家多解为‘靠近汉地之农区’人，因在藏语中，‘甲’有‘汉’、‘大’、‘王’等义；‘绒’指‘低地温暖的农区’解为‘靠近汉地之农区’……直译当为‘汉地农人’或‘农区汉人’之意。因为不但字面如此，且此（甲绒）乃西藏地区之人对‘格茹’的称呼，而西藏人历来以‘格茹’为‘汉人’。自从吐蕃占‘格茹’地区以来，所谓‘自喇嘛教传，甲绒无国’，格茹人皈依其教，入藏求学，所居之地名‘甲绒孔仑’（喇嘛之学院），甲绒之称亦正由此而来。”① 这说明“甲绒”这个词源于西部藏族误指甲绒为汉。其实“甲绒娃”虽是藏族，但自有其特殊的语言和习俗。丹巴县境内甲绒娃同其他藏族虽只有一乡之隔，但语言互不相通，而且甲绒娃自古以来居于汉藏之间，经常接触汉族，受汉族文化的影响较深，又有异于青藏之语言、服饰，因此藏族误认他们为汉族也是合乎情理的。有的学者就以甲绒语言及服饰的殊异而断其为不是藏族，这是不对的。甲绒娃的语言与青藏不同是属方言关系，由于交通不便，地处偏僻等原因，一个民族中语言各异是必然规律，屡见不鲜，何况甲绒语与

① 邓廷良《甲绒与牦牛羌》，载《社会科学战线》1981 第 2 期。

古代藏语有极为密切的关系，“其语言似较拉萨及拉卜楞为古。”[①] 藏语文法名著《司都文法》中也提到：要了解古代藏语，可在嘉戎语中找。

据汉文史书记载，今日甲绒之地，隋唐之际是古羌人部落“嘉良夷”居住所在，“附国隋者，蜀郡西北两千余里，即汉之西南夷也。有嘉良夷，即其东部，所居种姓自相率领，土俗与附国同，言语少殊。不统一”，“嘉良有水阔六七十丈，附国有水阔百丈，并南流”[②]。不少学者考证，“嘉良夷有水”是指大渡河上游，即大金川，藏族称“甲绒甲莫恩曲”（有汉地农区之汉妇汗水之意）。大渡河是横断山系南向河流之一，甲绒娃居住地正好在大渡河上游，即大金川流域，这一带正是隋代附国东部之地。

隋唐时期，甘孜藏族地区虽有数十个较大的羌人部落，然附国与嘉良夷二部最著名。隋炀帝（605～618 年）时，嘉良夷部由于受吐蕃的威力所迫，屡次派使臣及信使，请求内附于隋朝。到了唐代，附国首先被吐蕃兼并，只有少数附国人东逃嘉良夷避难。当时，嘉良夷还处在唐朝的保护之下，设为羁縻州，隶属雅州都督府，也是唯一的吐蕃势力比较薄弱的边缘地带。因此，吐蕃并没有彻底征服嘉良夷人，使其保存自己的一些独特语言和风俗习惯，形成了一种被藏族同化而未全化，与藏族融合而未全合的民族特殊区域。从这点出发史家认为“甲绒娃”是古嘉良夷之裔，与藏族同属古牦牛种羌人的遗裔。从文化特征方面比较，也证明甲绒娃与古嘉良夷有密切关系。例如，据《隋书·附国传》记载：附国和嘉良夷习俗相同：“无城栅，近川谷，傍山险。俗好复仇，故垒石为碟而居，以避其患。其碟高至十余丈，下至五六丈，每级丈余，以木隔之。基方三四步，碟上方二三步，状似浮屠。于下级开小门，从内上通。”今日丹巴及大小金

① 顾颉刚《浪口村随笔》。

② 见《隋书·附国传》。

川、甲绒娃的房屋全是石碉，其形状也同上述一模一样。古羌人有敬崇白石的宗教习俗，这种习俗在今日甲绒地区，四处可见，凡甲绒娃的石屋四角、窗门及壁上无不供以白石，而且敬山神及家神的熏烟处，均有一炉，其中间及四角皆供白石。

甲绒地区自元、明设置土司起，逐步形成四个势力雄厚的大土司，俗称“四土”。清代的杂谷安抚司、金川安抚司就是这个地区的大土司。自清乾隆起，甲绒娃同清政府之间因改土归流发生数十年的流血战争。这场战争被称为大小金川战役，又写作“大小金川事件”。事件的经过是这样的：

乾隆十一年（公元1746年），大金川土司莎罗奔夺小金川土司印，并占据其地。第二年，莎罗奔又侵占邻近的革什札及明正土司属地。清廷遣云南、贵州的总督张广泗率兵进讨，被甲绒娃打败。乾隆十三年（公元1748年）清廷又遣大学士纳亲前往督军，并取用旧将提督岳钟琪参战。纳亲与张广泗一样惨遭失败而伏诛，迫使清廷改派大学士傅恒伐之。据称傅恒清除内奸，改变战术，大破大金川土司莎罗奔，莎罗奔于乾隆十四年（公元1749年）向清朝投降。

但是，另一个甲绒娃土司——杂谷（今理县）宣慰司泽旺拒不服清朝政府的裁决，集中武力与清朝血战到底。因此，清廷派四川总督策楞、提督岳钟琪、松潘镇总兵马良桂征讨，于乾隆十七年经过反复激战，才逐步讨平。

这两次战争被称为第一次金川战役，但清廷仍没有征服“甲绒娃”，于是发生了第二次金川战役。这次是大小金川两个地方的土司联合起来与清军对抗。正如《乾隆再定金川土司记》中所说：“两金川狼狈为奸，诸小土司皆不敢抗。”① 乾隆三十六年（公元1771年）小金川土司僧格桑攻占鄂克什（沃日）土司属地，清兵去制止，遭到小金川土司的抗击。接着，清廷多次派兵征讨，均遭失败。清廷大学士温福在战争中卒命，使清朝政府

① 魏源《圣武记》。

也不得不承认“我朝用兵从无此挫折者，思之实堪切齿”[①]。此后，清朝调兵增援，并以阿桂为定西将军，丰伸额、明亮为副将军，攻打大小金川土司盘踞的勒乌围、噶尔崖等地。同时，动员甘孜藏区的明正土司、德格土司进行协讨，经过一段时间的苦战，于乾隆四十年（公元 1775 年）取得胜利。

经过这两次战役，甲绒娃几乎被诛殆尽，许多村寨空无一人，土地荒芜。清朝政府从内地迁去大量的汉人，同时又变屯军为垦民。自此，大部分甲绒地区变成汉人区或汉藏杂居区。但是，也有少数村寨，由于未参与反抗清政府，而原封不动地幸存下来。如今日丹巴县境内的巴底、巴旺、丹东、格什咱等地的藏族人，就是这样的幸存者的后裔。

在平定“甲绒娃”的过程中，清朝集中大量兵力，前后耗饷银达七千万两，至乾隆四十一年（公元 1776 年）才算把“甲绒娃”压服，并改土归流。清朝于该地设承满厅（后改懋功县）、阿尔古厅，直接由四川省统辖，境内巴底、巴旺、木坪、瓦寺、绰斯甲等地的“甲绒娃”土司亦受到清廷封赐。

四、清代出生在甘孜藏族地区的四个达赖喇嘛

达赖喇嘛是藏传佛教中格鲁派的最高首领,从第一世达赖根敦朱巴(དགེ་འདུན་གྲུབ་པ)到现在的达赖丹增嘉措(བསྟན་འཛིན་རྒྱ་མཚོ),共传十四世,其中有四个出生在甘孜藏族地区,这就是七世达赖噶桑嘉措(བསྐལ་བཟང་རྒྱ་མཚོ),九世达赖隆朵嘉措(ལུང་རྟོགས་རྒྱ་མཚོ),十世达赖楚臣嘉措(ཚུལ་ཁྲིམས་རྒྱ་མཚོ),十一世达赖凯朱嘉措(མཁས་གྲུབ་གརྒྱ་མཚོ)。这四个达赖均出生在清代(公元 1708 ~ 1838 年间)。

① 见《御刻平定金川勒乌围之碑》。

（一）七世达赖噶桑嘉措

七世达赖法名噶桑嘉措，清康熙四十七年（公元1708年）出生在理塘寺附近的一户农民家里，父亲索朗达吉，母亲索朗曲措，8岁入理塘寺为僧。

公元1707年，西藏统治者拉藏汗立了一个名叫益西嘉措的人为六世达赖，但西藏人公认仓央嘉措为六世达赖，而不承认益西嘉措。后来，拉萨三大寺和青海和硕特部蒙古诸台吉联名上奏清廷，不承认益西嘉措为六世达赖，并确定理塘出生的噶桑嘉措是仓央嘉措的转世灵童。因此，康熙五十五年（公元1716年）经清朝政府同意，由青海蒙古族和硕特部首领，把噶桑嘉措（9岁）从理塘迎至西宁塔尔寺供养。

据藏文史书《西藏宗教源流考》记载：第七世达赖罗布藏噶桑嘉措生有异表，右臂纹如莲花，左手纹如法轮，七岁时与众喇嘛一起读经，均莫能难，聪明过人，才华横溢，盖有夙慧也。1716年蒙古诸台吉遣兵，取道德格地方，迎至青海坐床，居西宁红山寺，旋转塔尔寺。

相传寻找噶桑嘉措，是以六世达赖仓央嘉措遗留下来的一首诗为根据的，这首诗只有四行："洁白的仙鹤，请把双羽借我，不到远处去飞，只到理塘就回。"

康熙五十五年（公元1716年），驻牧新疆的蒙古族准噶尔部入侵西藏，康熙五十七年（1718年）清朝皇帝派大兵分道入藏征讨失败，全军在西藏东部的黑河（哈拉乌苏）覆没。因此，七世达赖继续住在青海的塔尔寺不能回西藏。

清军在黑河覆没的消息传到北京，康熙皇帝立即召集朝廷文武官吏讨论，决定第二次派兵进入西藏。这次进军比第一次规模大，势力雄，共派军队一万五千多人。康熙五十九年（1720年）遣靖逆将军富宁安带军驻守新疆巴里坤，牵制准噶尔部的兵力；皇帝明令平逆将军延信、固原提督马继伯、山东登州总兵官李麟率领陕、甘满汉官兵及青海蒙古诸部，护送七世达赖噶桑嘉措回拉萨。这次进军是南、中、北三路同时入藏。南路是征西将军噶

勒弼、四川永宁协副将岳钟琪，由康定出发。噶勒弼采纳岳钟琪招抚西康地区土酋的建议，以番攻番，利用康巴藏族勇猛善战之长。所以当年八月就胜利到达拉萨，为七世达赖安全回到拉萨做好一切准备。同年九月，平逆将军延信等人护送七世达赖噶桑嘉措到达拉萨。清朝的这次出兵之所以顺利，与藏族人的大力支持分不开的。当时，清廷把七世达赖送回拉萨，是符合广大藏族人的心愿的。同时，这次进军稳定了因准噶尔部的入侵引起的西藏社会的动乱，从而巩固了祖国西部边疆。

七世达赖噶桑嘉措被送回拉萨后，于康熙五十九年（1720年）的9月15日，在布达拉宫举行了坐床典礼，并拜五世班禅罗桑益西为师，受了沙弥戒，然后进入哲蚌寺学经。此时，康熙皇帝正式下令废除拉藏汗所立的六世达赖益西加措，加封七世达赖噶桑嘉措为"弘法觉众达赖喇嘛"，并颁发"振兴黄教普度生灵七辈达赖喇嘛之印"一颗、金册及其他金银、绸缎等物。

噶桑嘉措入西藏，其父母及家里其他人随同迁到拉萨，被清朝政府册封为公爵，噶厦（西藏地方政府）又给了他们很多庄园和农奴，使这一家人逐渐爬上了西藏大贵族的地位，以桑珠颇章（བསམ་འགྲུབ་ཕོ་བྲང）著称，成为西藏最高农奴主统治阶级的一分子。

但是，七世达赖入藏时尚年幼，加上在拉萨统治阶层中亲友很少。因此，除了宗教上的崇高地位之外，没有什么政治势力。当时西藏地方政府的实权掌握在藏王手里，达赖不过是一个傀儡而已。

雍正六年（1728年），甘孜藏区诸土司基本上统一在清朝政府的管理之下，这种局面使社会安定。但是，卫藏地区仍在动乱之中，被清朝打败的蒙古族准噶尔部，开始联合在青海被清军打散的蒙古族罗布藏丹津残兵，大张声势，反抗清朝，企图再一次入侵西藏。西藏地方政府内部的阿尔布巴等人又与准噶尔部开始往来，进行各种阴谋活动。因此，为了七世达赖噶桑嘉措的安全，公元1728年冬，雍正皇帝令札朗阿等人，将其移居于理塘

寺，诏五世班禅罗桑益西至拉萨，主持格鲁派事务。公元1730年（清雍正八年），又将七世达赖从理塘寺移住乾宁（泰宁），并从甘孜藏区境内找了很多人到乾宁服劳役，建筑惠远寺，作为七世达赖居住之所。据一些资料记载，当时的川督命令明正土司拨出土民70余户到乾宁（又称噶达）为七世达赖供役，后增至130余户。同时，清廷还派1800人的兵力屯驻乾宁，保护达赖的安全。

在这个时期，清朝对西藏的统治采取了新的重大措施。这就是自清雍正六年（1728年）起，清朝政府在西藏设立驻藏办事衙门，直接派遣驻藏大臣，长期驻藏，协助西藏地方政府处理政务，并规定“除西藏王爵，凡卫藏事务，皆命驻藏大臣会同达赖喇嘛裁决”（《卫藏通志》卷13上），实际上就是对西藏上层的监视。

清雍正十二年（1734年），准噶尔部遣使求和，藏区威胁解除，开始出现安定的局面。第二年雍正皇帝派果亲王和章嘉呼图克图到乾宁惠远寺看望七世达赖，赐以筵宴。同时遣副都统福寿、兵部郎中祁山、理藩院郎中拉卜坦、四川督标中军副将张圣学，带领驻防乾宁（泰宁）官兵500名，于1734年夏天四月由惠远寺起程，护送七世达赖第二次回拉萨。经过三个多月的艰苦旅程，同年七月二日到达拉萨，七日送七世达赖入布达拉宫。同年，七世达赖向雍正皇帝提出“请以巴塘、理塘之地还前藏，以其为达赖降生地”，未得到允许。1737年（清乾隆二年）噶桑嘉措亲自前往扎什伦布寺看望五世班禅。

自1747年（清乾隆十二年）藏王颇罗鼐死后，西藏地方统治阶级内部钩心斗角，争权夺利，不得安宁。为此，清朝政府于1751年（乾隆十六年）正式宣布废除藏王制，设立噶厦，设四

个噶伦[①]，三俗一僧，地位平等，在驻藏大臣和达赖喇嘛的领导下，共同管理西藏地方行政事务。自乾隆十六年（1751 年）起，噶桑嘉措亲政。这时他已经 44 岁，尽管他在政界没有多大的影响，常处在被人控制的地位，但在宗教界由于他的谦逊俭朴，颇得众僧的爱戴和拥护。他掌管西藏地方政务后，主要精力仍然从事教务，招收门徒，弘扬佛法。据《西藏民族政教史》卷六记载："位极帝师，而无纤毫骄慢，教证功德内已因满，仍从他人听闻经论，曾无暂舍，修正已到高深境界，然举止动静，取水脱鞋皆依戒律而行。富有全藏受有无量，然所著服装每年只换一套。弘法所益之弟子，遍于康藏、甘青、内蒙、内地。"[②] 公元 1757 年（乾隆二十二年），噶桑嘉措在布达拉宫圆寂，终年 50 岁。乾隆皇帝派阿旺边觉呼图克图等人赴藏，赐金大缎八疋、无金大缎十二疋、大缎一百疋、银一万两，以作七世达赖圆寂布施，噶桑嘉措的遗体火化，置于主塔供养在布达拉宫。

（二）九世达赖隆朵嘉措

隆朵嘉措是第九世达赖的法名，于公元 1805 年（嘉庆十年）十二月出生在邓柯县春科土司家里，父名丹增曲结，母名顿朱卓玛。隆朵嘉措被认定为达赖灵童后，其父照例由清朝政府封为公爵，其叔洛桑年扎朗曲赏给头品顶戴。后来，隆朵嘉措被迎往拉萨，其父母及家里其他人随同赴拉萨。西藏地方政府（即噶厦）给了他们很多庄园、农奴，这一家人遂成为西藏大贵族之一，即民主改革前的姜乐建公。

传说隆朵嘉措出生时，即能呼唤"阿妈"，诵"唵嘛呢叭咪吽"六字真言，认识上辈达赖所用法器，聪明过人。因此，西藏地方政府将其迎至前藏公塘寺暂住。在这期间，西藏摄政济咙

① 噶厦，藏语意为"发布命令的机关"，即原西藏地方政府机构。1959 年 3 月，因多数噶伦叛乱，国务院命令解散，由西藏自治区筹备委员会行使西藏地方政府职权。

噶伦，原西藏地方政府主管官员，依清官制为三品，多由大贵族充任。

② 引自《达赖与班禅》。

呼图克图和七世班禅丹巴尼玛以及三大寺[①]的代表分别对隆朵嘉措进行了观察，认为灵异显著，与众不同，实属第八世达赖降白嘉措的转世灵童。公元1808年，隆朵嘉措已9岁，西藏地方政府把情况转奏清朝皇帝，请求免予金瓶掣签。清嘉庆皇帝颁旨如下：

隆朵嘉措“现在若能自知为五辈达赖喇嘛之身，即属不昧前因，认识前辈所用各器，实属毫无错误。犹如大行皇帝在位之事，允宜优加鸿仁，毋庸入瓶掣签，即作为达赖喇嘛之呼毕勒罕。着赏赐大哈达、长寿佛、宝石念珠、铃杵等项”[②]。

接着嘉庆皇帝派都楞郡王、噶勒丹锡勒图呼图克图及侍郎、侍卫等入藏，参加九世达赖坐床典礼，批准达赖乘黄轿，启用前辈达赖之印，同时赏银一万两。

隆朵嘉措的坐床典礼于公元1808年（嘉庆十三年）九月二十二日在拉萨布达拉宫举行，拜七世班禅丹必尼玛为师，剃发受沙弥戒，并取法名。以后，到哲蚌寺学习五明。

这个时期，英国吞并了印度，并企图进一步入侵西藏，加紧了对西藏的侦查活动。1811年（清嘉庆十六年）印度总督明多派曼宁到西藏，朝拜九世达赖隆朵嘉措。据英国荣赫鹏所著《英国侵略西藏史》记载：“曼宁往布达拉宫朝见达赖喇嘛，彼随带大呢若干，瓷瓶两对，摩擦净洁之上好铜烛台一对，中置蜡烛两只以夸示之，作朝贡之礼物。又带有放光之银饼三十枚，锌币数如之，此外尚有纯真之司米士香水若干，又有大量之南京茶，此物在拉萨为稀有之珍品，不易得者也。”曼宁朝拜达赖，与一般的宗教活动不同，有着极其深刻的政治背景。当时清朝政府日趋腐败，对西藏地方的统治，只能应付现状，维持局面，很多重大事件已无力过问，甚至对英国向西藏边界诸国的侵略行径，也采取“不闻不问”的态度，这一切为英国的入侵提供了

① 三大寺指西藏拉萨附近的色拉寺、哲蚌寺、甘丹寺。

② 引自《蒙藏佛教史》第四篇，第106页。

可乘之机。

嘉庆十九年（公元 1814 年），英国终于以印度与尼泊尔（清代称廓尔喀）边境纠纷为借口，向廓尔喀发动了侵略战争。

英国与廓尔喀交战期间，九世达赖隆朵嘉措于 1815 年（嘉庆二十年）二月突然在布达拉宫暴亡，年仅 11 岁。

这里需要说明的是，出生在甘孜藏族地区的四个达赖中，就有三个（即九世隆朵嘉措、十世楚臣嘉措、十一世凯朱嘉措）均在年轻的时候就死去了。过去，西藏三大领主尽力把这些达赖的死因当作秘密，不准外传。然而纸是包不住火的，现在看来，这些早死的达赖明显是西藏贵族集团争权夺利的牺牲品，在西藏贵族集团的挟持和威胁之下，过着身不由己的傀儡生活，他们的一切（包括生死之权）都掌握在他人手里。因此，历代达赖中能亲自掌政，并左右藏区局势的是少数。人们熟悉的五世达赖阿旺·洛桑嘉措、十三世达赖土登嘉措却属独立执政，并干过一番事业，其余的达赖，都不同程度地成为西藏三大领主钩心斗角的工具和牺牲品。

嘉庆皇帝得知九世达赖圆寂的噩耗，十分惋惜，下谕："查达赖喇嘛为各呼图克图领袖，坐床未久，遽行圆寂，深加悼惜，着在灵前燃灯念经，并赏给熬茶银五十两，由西藏银库拨给，转交第穆呼图克图，先行作善。至绸缎哈达，再当派专员赍藏。昙花一现，游戏人间，不胜慨然也。"① 同时下令一面寻访转世灵童，一面由掌办商上事务的第穆呼图克图摄政。

（三）十世达赖楚臣嘉措

楚臣嘉措为第十世达赖的法名。公元 1816 年（嘉庆二十一年）三月，生于理塘县朵那村一户头人家里，父亲洛桑年扎，母亲南甲布赤。楚臣嘉措被确定为十世达赖后，一家大小照例受封入拉萨，受噶厦拨给庄园和百姓，遂成为"宇妥"大贵族。

自公元 1815 年九世达赖圆寂后，当时的摄政策默林呼图克

---

① 引自《蒙藏佛教史》第四篇，第 107～108 页。

图，根据活佛转世的宗教规定，与噶厦及拉萨三大寺代表商议，派了许多人寻找灵童，结果找到了三个灵童。西藏地方政府将寻访达赖灵童的情况报告驻藏大臣，请转奏朝廷。公元1822年道光皇帝下令，将三个灵童送到拉萨。按照《藏内善后章程》[①] 的规定，在大昭寺释迦牟尼像前举行金瓶掣签，结果楚臣嘉措被抽定为十世达赖，暂时安住拉萨附近的聂塘极乐寺，敦请七世班禅丹必尼玛前往拉萨，为十世达赖楚臣嘉措剃发，受沙弥戒，取了法名。然后，选定公元1822年八月初八日，将灵童迎进布达拉宫，举行了坐床典礼。

清道光皇帝下谕："据驻藏大臣等奏，称访寻达赖喇嘛之呼毕勒罕之幼子三人，入瓶掣出，理塘番民洛桑年扎之子改桑坚参，征兆询属吉祥，实系达赖喇嘛转世之身。僧俗大众，均皆诚心信服等语，朕心甚觉欣悦。兹发去呼毕勒罕哈达一方，长寿佛一尊，珊瑚念珠一串，着即转发祗领。至达赖喇嘛定于八月八日坐床，着该大臣与成都副都统以及章嘉呼图克图等，会同照料。届时再行赏赉等因，钦此"[②]。

楚臣嘉措14岁时（1829年）入哲蚌寺继续学经求法。19岁（1834年）又拜七世班禅为师，受比丘戒。翌年，楚臣嘉措亲自赴色拉寺、哲蚌寺和甘丹寺等地，熬茶布施，并在大昭寺前召集众僧为清朝皇太后年满六十诵长寿经。可是两年以后的公元1837年（清道光十七年，藏历十四甲子之火鸡年）九月初一日，楚臣嘉措又在布达拉宫暴亡，终年22岁。

---

① 清中央改革西藏地方行政体制的规定。主要是对西藏官制、军制、司法、边防、财政、户口，差役、涉外事宜及达赖，班禅转世抽签办法，都做了详细具体的规定。主要是乾隆五十八年（1793年）清军击败廓尔喀侵藏军队后由福康安等奏订的。

② 引自《蒙藏佛教史》第四篇，第108页。

（四）十一世达赖克珠嘉措

克珠嘉措是第十一世达赖的法名。公元1838年（清道光十八年，藏历十四甲子之土狗年），生于乾宁县惠远寺附近的一个富裕家庭之中，父名泽旺邓朱，母名永仲布赤。这一家爬上西藏大贵族地位后称彭康，俗称彭措康萨。

传说克珠嘉措诞生之前，有许多吉祥的征兆，乾宁地区突然生长向来未有的青黄花，过冬不萎；惠远寺周围一个枝上有花三朵的奇异现象；房前水井内见五色牛羊；寺庙楼顶呈现五色祥云，故曰“生时异香满室，众叹稀有”①。

当时，西藏地方政府找到三个灵童。一是甘孜孔沙土司之幼子，一是理塘火竹乡仲堆村的香根，还有一个就是克珠嘉措。西藏摄政和噶厦按照《藏内善后章程》的规定，将三个灵童迎至拉萨，于公元1841年（清道光二十一年）五月在大昭寺释迦牟尼像前举行了金瓶掣签，结果火竹香根与孔沙土司的幼子落选返乡，到地方寺院当活佛，克珠嘉措被抽定为第十一世达赖，道光皇帝赐哈达一方，长寿佛一尊，珊瑚念珠一串，铃杵一份。七世班禅丹必尼玛为克珠嘉措剃发，取法名，暂住拉萨附近的日嘉寺。次年四月迎至布达拉宫，举行坐床典礼，其父亲泽旺邓朱由清朝政府封为公爵。

据汉文史料载，克珠嘉措坐床典礼时，清道光皇帝特派章嘉呼图克图一行进藏，看视坐床，并赏银一万两，作为克珠嘉措大典费用。章嘉呼图克图看视达赖坐床后，返回北京，向道光皇帝禀报，皇帝十分满意，于1843年元月下谕：“……刻下达赖喇嘛年甚幼小，更宜认真勤习黄教，并着随侍之人，于饮食起居，一切小心认真。着将此旨，传知噶勒丹锡呼图萨玛策巴等，须知达赖喇嘛身体紧要，务必留心认真侍奉，好为传教经典，以昭朕维持黄教之至意”②。

---

① 见《西藏民族政教史》。

② 引自《蒙藏佛教史》第四篇，第113页。

1846年（清道光二十六年），克珠嘉措年已9岁，拜七世班禅为师，在大昭寺内释迦牟尼像前受了沙弥戒，并受大威德灌顶。

1852年（咸丰二年），克珠嘉措由清朝驻藏大臣额勒享陪同，自拉萨出发，前往色拉、哲蚌、甘丹各寺讲经说法，熬茶放布施。然后，又到加查县境内的圣母湖，赴曲科甲寺，由那里绕道山南朝拜著名的桑耶寺。他到这些地方燃灯讲经，希望格鲁派兴旺发达。

1855年（咸丰五年），克珠嘉措年满18岁，清朝皇帝下令："达赖喇嘛现已年长，着即管理政务，并准其使用第八辈达赖喇嘛所得印信。是年正月十三日掌管政教事务。"[①] 但是，他亲政还不到一年，同年十二月在布达拉宫不明不白地死去，年仅18岁。

清咸丰皇帝得知克珠嘉措圆寂，特赏银5000两，作为安葬费用。克珠嘉措的肉身宝塔，供养于布达拉宫。

十一世达赖在世18年，正值我国鸦片战争和太平天国革命期间，清朝政府腐败无能，其统治开始动摇。

五、德格印经院

德格印经院又称"德格吉祥聚慧经院"，是藏族地区三大藏经院之一。[②] 驰名中外，名扬天下。

（一）史略

德格印经院始建于清雍正七年（公元1729年）。据藏文《德格世德颂》记载：第四十二世德格土司登巴泽仁是这座印经院的创建人。登巴泽仁生于1678年，卒于1739年，是一个具有

① 引自《蒙藏佛教史》第四篇，第5页。

② 藏区三大印经院是：布达拉宫印经院、日喀则印经院、德格印经院。

文化造诣的土司，不但擅长文学，而且精通藏医，有一些治理社会的经验。

登巴泽仁时代正是德格土司日趋强盛的时期，本人于清雍正四年（公元1726年）降清，受德格安抚司之职。

登巴泽仁从小受藏传佛教的熏染，成为一名忠实的佛教徒。在执政期间，弘扬佛法，为了传播佛教的经义，他从卫藏地区先后邀请许多名僧到德格讲经传法，筹建寺院。

建立德格印经院时，登巴泽仁在其辖区内派差砍伐木料，修建印经院的房廊，接着在龚垭斑鸠寺的杜打坡和白玉地方采集刻字需用的桦木。从江西的古泽和德格境内征集能刻经版的差民数十人，用以师带徒的办法，前后训练了约四五百人。这些刻字工人一律免差（即刻字期间不给土司支差），此外给以少量的奖励，主要奖励金、银和茶叶。不过刻得不好的工人不仅得不到奖励，而且随时可能受到处分。

经院建造初期，登巴泽仁主持雕刻了一百零三函《甘珠尔》经和二百零九函《丹珠尔》经①，其中《丹珠尔》只完成了一半。传说《甘珠尔》是把原来藏区很多地方的零星木版收集起来，聘请曾在印度留学十多年的著名学者噶举派（白教）活佛司笃却吉牛勒，将释迦牟尼本人及其弟子的全部著作整理而成。经过整理的经典分为独得经、洛瓦经、协新经、足得经四部，藏于德格印经院。司笃却吉牛勒还为《甘珠尔》撰写了目录、说明，共200多页。这次刻制的《甘珠尔》，全部经过司笃却吉牛勒审阅校订。除《甘珠尔》和《丹珠尔》两大藏经之外，还刻制了《花、白、黑十万龙经》②、《萨迦干布》（ས་སྐྱ་བཀའ་འབུམ）③、《俄青干布》④等。

---

① 甘珠尔和丹珠尔是藏文大藏经的两个组成部分，为世界知名的佛教丛书。

② 藏语称龙波噶朗察松（ཀླུ་འབུམ་དཀར་ནག་ཁྲ་གསུམ）是藏族苯教的根本经典，类似佛教的《甘珠尔》。

③ 五个萨迦派（花教）创始喇嘛全集，共有十六部。

④ 萨迦派著名喇嘛俄青全集，共四部。

登巴泽仁死后，他的儿子琐朗贡布（བསོད་ནམས་མགོན་པོ）和次子彭措丹巴（ཕུན་ཚོགས་བརྟན་པ）、洛珠加措（བློ་གྲོས་རྒྱལ་མཚོ）等，继承父亲的未完事业，继续主持刻制经版。此时，八邦寺著名活佛司笃却吉牛勒已不在印经院内任职，故琐朗贡布等人又从邓柯聘来有名望的萨迦派喇嘛葱青·次称仁青，整理经典。这次又新绣成经论数十部，分足得（密宗）、洛得（显宗）、采玛（哲学）、黑星（空门论理）、独磋（祈祷诗）、扎惹（语文学）、喜热（文艺学）、纳磋（医学、天文学、工艺、占卜等杂集）等共八部。其经版之丰富，无有能越者。葱青·次称仁青还为《丹珠尔》编写目录和序言共500多页。其中包括《丹珠尔》的作者和译者之简单传略，是今天研究佛教历史的宝贵资料。此外，还刻制了《噶当白干布》、《麻里干布》共6部，《卓他根都》32部，《足得根都》48部,[①] 以及《葱青·次称仁青全集》[②]。

四朗干布执政时期，印经院又有了新的扩大和充实。不但刻字工人大量增加，而且刻字地区也不限于金沙江以西的古泽一带，发展到波罗、捏黑等地区。同时，为了促进刻字事业的发展，在刻字中心的古泽，对刻字工采取全部免差的办法，实行了完全的工薪制。这些措施提高了刻字工人的工作热情，因此这个时期德格印经院的发展是很快的。

以后，历代德格土司亦增刻了一些经版，如第四十五世土司泽旺多吉仁增，刻制《墨庞干布》32部，但数量都不多，到解放前夕，整个德格印经院有经版217000多块。

（二）组织及经营

德格印经院的内部机构分为：办公室、藏版室、印刷室、贮纸房、装订室五大部分。

办公室是印经院的经理（སྤར་དཔོན）和总务（藏语称涅巴）工作的地方。谁要来买书或印经，必须先到办公室交订购单，由

---

① 《噶当白干布》主要讲述佛教中的空门论理。《麻里干布》主要讲观音菩萨的作用。《卓他根都》和《足得根都》主要讲密宗仪式。

② 《葱青·次称仁青全集》由他的学生仲波（德格土司秘书）收集编纂。

办公室里的人根据订单上的数量商定和布置印刷。办公室里的人由巴本（经理）、巴涅或涅巴（总务管家）、巴仲（秘书）三人组成，任期为三年。有能力或有功劳者允许连任。新任的巴本和巴涅及巴仲是从寺院中挑选出来的喇嘛，一般需经土司涅巴（管家）会议研究提名，由土司宣布任命。巴本除管理全院的行政事务和对外经营，还要定期向土司和涅巴会议汇报印经院的工作，并有开除和吸收新工人的权力。巴涅主要管理财务收支，验收每天印出的经书，供给纸张、硃砂、墨等印刷材料，开支每天印刷工人的工钱和食物，掌握仓库钥匙。巴仲主管记账，对外经营的划价和订立合同，处理来往信件，制订全年收支预算。据说，巴本的地位比一般头人高，几乎与涅巴相等。凡在德格土司的辖区内，巴本可以凭盖有白蝎子印的路条派差使，老百姓要无条件地服役。办公室下面还有被称为“荒扎”的一些人，办理采购及其他外出事务。所谓采购主要是购买印经院需要的酥油、牛肉、茶叶等生活资料和纸张、硃砂等生产资料。

巴本、巴涅、巴仲三人平时没有固定的薪金和生活费用，主要向顾主索取。顾客买印经院的一部《甘珠尔》经，要分别给巴本 80 个藏洋、巴涅 40 个藏洋、巴仲 10 个藏洋。有时为了取书快一些，纸张印刷好一些，顾客还要私下给办公室里的人以贿赂。所以，巴本、巴涅、巴仲任满三年，难有一个不发财致富的。

印经院内的每一张经版和每一部经典都凝结着许许多多藏族劳动人民的心血。从印刷室说起，这里每天有十几个藏族印刷工人从事着细致而又艰巨的劳动，每两个工人为一组，一个擦板，一个印刷。只有在这里我们才能真正体会到我国古代汉语文中留下的“出版”、“印刷”的原始概念。200 多年来，德格印经院的印刷就是采取这种极其原始的办法，尚未进入活字版的时代。印刷工人实际上就是附近村庄里的农民，平时在家种地，印书时到印经院服役，由技术较高的喇嘛或扎巴当师傅。每个印刷小组每天印刷 700 页，但工薪只有一个藏洋的四分之一，如果每天超

额200页，给藏洋一个。迫使工人每天起早贪黑地干，中间一点也不能休息。整个印经院平时有50多个工人，除印经工外，还有切纸装订工，磨墨、硃砂工、熬胶工。

纸张的生产是通过派差进行。这种差役藏语称“活差”，共有60多户，绝大部分“活差”户在白玉县境内。此外在金沙江以西的古泽、色洛、涅西和德格县境内的龚垭、卡松渡等地也有少量的“活差”。每户“活差”每年给印经院上交纸1700张，多余的由印经院收购，一个藏洋换取50张纸。这种纸用当地叫“阿交如交”的草根制成，墨汁用松烟和水混合制成。

对于印经院的工人来说，最艰巨的劳动要算刻制经版。仅一部《甘珠尔》经，就需要500多个农奴经过5年时间的辛勤劳动才能完成。制作一块经版需要很多道艰难而细腻的工序。首先秋天去砍伐刚落叶的红桦，随即用斧头顺纹路劈成版块，然后用劈下的红桦木屑沤火，把版子熏干，接着把版子放在羊粪中沤一个冬天，再取出来水煮、烘干、刨平后，才雕刻。刻好的版子经过校改后放在酥油中浸泡一天，取出晒干，最后用“苏巴”草根熬水将版子洗净，一块经版才算制成。经过上述这些工序制成的印版，不但字迹清晰准确，而且经久耐用，久藏不朽。因此，德格印经院印刷的藏文典籍在国内外享有很高的声誉。

德格印经院每年印书的时间是有限的，一般情况下，藏历三月十五日开始印，到九月二十日停止印刷。因此，一年只能印《甘珠尔》经25部、《丹珠尔》经15部，其他典籍几百部。

这里印出的经典销路很广，主要销售到西藏、青海、甘肃、云南、四川的阿坝州，也有销售到国外的，如尼泊尔、印度、不丹等国。销售办法，一般是顾客上门订书，一部《甘珠尔》经售价十三平银（每平银合藏洋160元），后来由于藏洋跌价，一部《甘珠尔》经卖到25平银以上，相当于藏洋4000多元。

（三）宝库

德格印经院以收藏印版数量之多著称，又以藏版内容丰富多彩而闻名。这座印经院至今还存有《甘珠尔》、《丹珠尔》、《宗

喀巴全集》、《萨迦全书》、《西藏宗教源流》、《居悉》（这是藏族最早的四部医典之一）、《医学总集》、《水晶蔓医清》、《索玛绕扎医书》、《口诀附方》、《百万舍利医书》、《十八部医清》、《诗例》、《恶雍》（即藏族乐谱）、《古茹体扎》（绘画专著）等数百部。这些有关佛教、历史、医学、哲学、天文、文法、文学、音乐、美术、工艺技术等方面的丛书和专著，真可以说是奇珍异藏。例如，这里收藏的《印度佛教源流》是今天世界上稀有的珍版，在佛教的发源地印度早已失传。《汉地宗教源流》是研究历史上汉藏关系难得的资料。这里珍藏的印版内容有的是从印度文翻译过来的，有些是历代藏族学者的专著，《诗的创作》一书就是800多年前藏族著名学者杨雍沙本所撰，此人著书颇多，仅德格印经院收藏的就达几十部。《诗的解说》为藏族知名诗人柏克巴所著，是学习藏族诗歌的必读书籍。除了这些，还有为众人所熟悉的《藏文文法三十颂》、《医方四续》，历史名著《白史》、《红史》、《西藏宗教源流》、《西藏王臣史》、《西藏王统记》、《米拉日巴传》、《萨迦格言》等等。这些文化遗产，大大丰富了我们伟大祖国的文化宝库，供我们研究和享受。

德格印经院收藏如此之多的印版，是有其特殊的历史原因的。印经院初建时，格鲁派在西藏不但兴起，而且占了统治地位。格鲁派在西藏采取了排斥和融合其他一切教派的态度。因此作为西藏地区的两大印经院（布达拉宫印经院和日喀则印经院），很少收藏其他教派的文献典籍。但是，历代德格土司却欢迎一切教派，对其经典采取灵活方式，允许这个地区各教派的寺庙发展、共存。所以，德格印经院便收藏和刻印各教派的经典和著作。这所印经院的藏版室，楼上楼下共有十几间房子，占全部建筑面积的二分之一以上。历史上收藏印版最多时达到30多万张，后来减少到21万多块。

德格印经院收藏的印版，一般都是两面雕刻，目前保存的印版字数达二亿五千多万。每块印版都有手柄，经版厚约两寸、长约一尺，无论是文字、图画，刻制均有功夫，刀迹光洁而清晰。

解放后，这座文化宝库得到了党和政府的保护，列入藏区重点文物保护单位，所以至今保存完好。

六、清代迁入色达草原的阿虚色达人

位于甘孜藏族自治州北部的色达草原上，居住着2万多自称为“阿虚色达”的牧民，他们是清雍正年间迁入色达草原的。

色达牧民传说，阿虚色达人祖先居住在青海果洛草原。汉文历史文献记载，隋唐以前果洛草原的古代居民是党项羌人。党项羌在南北朝时，过着逐水草而居的原始游牧生活。其牧场西极羌塘，东连宕昌，北迄洮湟，南抵巴颜喀拉山，为古代诸羌中最大的一部。

唐朝初年，吐蕃势力在西藏崛起，并很快向东深入，征服了党项部。其中一部分党项羌人为逃避吐蕃，迁徙内地，另一部分人留下未徙，归降吐蕃，接受藏族的文化，形成了这一带最早的藏族游牧民，历史称为“西蕃”，其中包括果洛部落。

果洛（མགོ་ལོག）藏语意为“转过头来”，即投降之意。据传这是藏族征服党项羌后，因恶其人倔强而迫令改名为“果洛”。但另一种解释，“果洛”意为反叛，因他们总是反抗统治他们的势力。

果洛最早分为五大部，四十多支，各有固定的牧场，分区游牧，所谓五大部者有：汪青（意为大权），是果洛诸部落的核心；白马（意为莲花）；阿穷（意为大鹏）；仁青现（意为大宝）；阿虚（意为狐族），是阿虚色达的前身。

元代以后，蒙古族的势力逐渐深入青海地区，大批的蒙古族游牧部落从河套、新疆一带迁入青海，进而进入果洛草原。

明朝末年，蒙古人占据了大部分果洛牧区，使果洛诸部落的发展受到了极大的限制。于是他们不得不逐渐向东南部的绒玉（རོང་ཡུལ农业区）迁移，寻找新的生存地。就在这次迁徙的过程

中，频繁的战争打破了果洛诸部落的统一。阿虚部脱离果洛的部落联盟，在其阿虚骨系（རུས）的第三代头人阿虚普巴加的带领下，迁居到今天阿坝州境内的多柯河畔。

据传阿虚部落的第一个男性祖先名叫“东”（གདུང），是一个很高明的人物。他出生时，藏族只有苯教（བོན་པོ）[①]。“东”有四个儿子，老大、老二、老三都因犯凶煞而死去。因此，老四出生后，“东”请了一名颇有法力的苯教巫师降伏凶煞，保住了这个儿子的性命。传说苯教巫师是用一张黄色的狐皮作法器救活了这个儿子的命，故取名阿色迦（བོན་དཀར），意为被黄狐所救。从这个儿子开始，子孙繁衍，旁支别出，均冠阿虚这个称号，阿虚（ཨ་ཤུལ）有狐系之意。自此，形成了一个新的血缘系统，即阿虚骨系。从阿色迦算起到解放前夕，阿虚骨系共传了十三代人，历经约六七百年的漫长岁月。

阿虚骨系传到阿色迦的儿子阿虚普巴加时，正值果洛部落联盟外受蒙古人的打击，内生战乱，互相残杀，械斗不休，造成了联盟的崩溃。阿虚部落在这种情况下，脱离联盟，在其头人阿虚普巴加的儿子阿虚更盆、阿虚更勒、阿虚更加的带领下，移居多柯河畔，在这里度过了几代人的时光。随着人口的增加，部落的分支，到了明末清初阿虚部落已经有了很大的发展。色达牧民自称这个时期为“喇松”时代。所谓“喇松”即阿虚骨系第四代头人阿虚喇嘛加、阿虚松吉蚌二人的简称。他们自夸喇松时代阿虚部落的势力东至青海的久治县和阿坝的若尔盖，南至卓斯甲，西至色达草原，北到班玛。

在清代的历史文献中记载明末清初多柯河流域有被称为“三阿树”的部落。[②]“三阿树部落，放牧距县城西南800余里，

① 苯教，俗称黑教，为藏族地区固有的宗教。崇奉鬼神和自然物，尚巫术。8世纪后，由于吐蕃王室扶持佛教，苯教势力渐衰。随后因受藏传佛教的影响成为类似藏传佛教的一个教派，藏族称为“苯呷”བོན་དཀར。

② 见《松潘县志》卷4，“阿树”为“阿虚”的汉文异音。

与黄河沿边并甘肃达子各番连界，纵横千里”①，可见阿虚部落曾在多柯河畔兴盛过一段时期是事实。

清康熙年间，清廷派四川提督岳钟琪带兵进剿果洛诸部，遂把阿虚三部（史称三阿树）“隶归杂谷脑宣慰司管辖”②，并于康熙六十年（1721年）封阿虚三部分别为土千户和土百户。清朝统治者企图利用这种“以夷制夷”的权术征服被称为“野番”的阿虚三部落，然而阿虚诸部落除了领得一张“无印信”的号纸外，“向无认纳税粮”。

清雍正年间，居住在多柯河畔的阿虚三大部落中的一部分，由于忍受不了清军的经常打击，沿多柯河而上，迁居色达草原，企图依靠色达草原的天然屏障，保存祖传下来的古老生活方式。

在色达草原牧民中，这次迁徙的各种传说甚多，他们说，这次迁徙的领导人是阿虚喇嘛加的三个儿子，即阿虚厘加塔、阿虚年罗、阿虚曲柯。当他们看见色达草原辽阔坦荡、水草肥美，又无人烟，高兴得如拾到金子一般，故命名这片草原为“色塘”（即金原之意），以形容色达草原的富饶。以后，“色塘”变音为“色达”，从此，“阿虚色达”这个名称逐渐传遍千里康藏高原。雍正七年（1729年）清朝政府曾敕封阿虚色达头人为长官司。雅州打箭炉阜和协所辖120个土司中，亦有“瓦述（阿虚的异音）色他长官司”。《打箭炉厅志》载：“瓦述写达（阿虚色达异音）土千户始祖余家太，雍正七年投诚授职，有号纸无印信，历不报袭，所管土民200户，每年认纳夷赋狐皮30张，每张折银5钱，共折征银15两，附绰倭（今名朱窝）土司属。”但阿虚色达牧民丝毫不记得有这些敕封。可见，清朝政府的上述敕封，没有什么实际效果。从客观上看，阿虚色达人居住在甘、青、川三省交界的偏僻地区，地形险要，交通不便，各地统治阶级都鞭长莫及，政令难达，成为“政力未逮”之地。

① 见《松潘县志》卷4。

② 北京民族文化宫图书馆复制，刘赞廷《道孚县志·附色达》。

清末，赵尔丰在川边推行改土归流，甘孜藏族地区的大小土司在赵尔丰的淫威下，一一倒台，有的被执，有的被逐，有的被杀。尽管赵尔丰势力很强，改土归流的决心也很大，但面对地广人稀、边远闭塞的色达草原却表现出踌躇与动摇。据傅嵩炑《西康建省记》记载：赵尔丰攻下石渠以后，起初满有信心地继续进兵，准备攻打色达。然而就在逼近色达草原仅一日程时，他的忧虑胜过信心，觉得“野人居无庐舍，迁徙莫定，难得而制”，于是“旋据该野人头目复禀，承认约束百姓，永不劫掠，赵藉此止兵”，当然就谈不上在阿虚色达人中实行改土归流。

宣统三年（公元1911年）五月，边务大臣傅嵩炑同川督赵尔丰率兵至甘孜县，“派甘孜委员寇卓率兵一队，往查其地（指色达），造丁口牲畜清册”，并准备“建设县治”。但不久，辛亥革命爆发，赵尔丰丧命，他在色达草原建县治的计划成为泡影。正如刘赞廷藏《色达设治文件》中记载：“色达一名色他……宣统三年投诚，旋经边务大臣赵尔丰遴员勘查，改为达威县，适逢鼎革，未果，现仍自立。”可见，赵尔丰改土归流以后的色达草原，仍然是一个闭关自守的“化外之域”，不曾设过土司，也没有建立县政府。“从来没有支过乌拉，也从来没有交过牧税”。

清末的改土归流和民族矛盾

清康熙、雍正、乾隆统治时期，甘孜藏族地区虽然也有反抗清朝的小规模斗争，但只限于个别地区。总的情况是民族矛盾和阶级矛盾相对缓和，社会日趋稳定，经济发展较快。到了清朝末年，随着清朝统治者的奢侈腐化，大小官僚贪污成风，土司头人对人民的剥削也更加沉重，于是民族矛盾和阶级矛盾日益尖锐。

一、赵尔丰以前的两次改土归流

甘孜藏族地区的改土归流与赵尔丰的名字连在一起，这是因为他推行改流比较成功。在这之前，还有过两次改土归流。

（一）鹿传霖提出改土归流

改土归流最早是由四川总督鹿传霖提出的。他于1896年派兵攻克新龙后，向清朝政府提出对新龙（三瞻）地区改土归流的具体方案，其奏折内称：窃维三瞻之地（新龙），南接理塘，为入藏通衢，北界德尔格土司，为茶商入藏之北路，居众土司之中，形势险要，今既收复其地，拟改设直隶同知一员，更名日定瞻直属厅，隶于建昌道，而移建昌道于打箭炉，毋庸添设道员，

以归节省，并将打箭炉厅亦改为直属厅，径归道辖。同城之阜和协，请仍其旧。其章谷、朱窝两土司，则改土归流，仿金川五屯之制，设立屯官，作为差缺，并将麻书、孔撒、白利三土司，分隶于两屯官兼辖，而统隶于瞻对同知，并添设游击一员，与同知同城。这里"仿金川五屯之制"就是要学习乾隆年间对大小金川地区先用兵，后大规模地实行改土归流的经验。大小金川地区实行改土归流包括甘孜藏区的明正、巴底、巴旺等土司。因此，可以说这几个土司是甘孜藏区最早受到改流的土司。

不过，鹿传霖的改流政策由于当地头人的坚决反对和西藏上层集团的强烈抗议而落空了。正如奕寿给清朝皇帝的奏折中所说："自倡议改流，关外人心为之骚动。"[①] 1897 年正月，十三世达赖又派了孜仲罗桑培结前往北京，向光绪皇帝控告四川总督鹿传霖推行改土归流。清廷为了不致与西藏地方政府公开决裂，导致外人干涉，不得不下令调走鹿传霖，驻新龙的清兵一律撤回，并把新龙交给西藏地方政府管辖。这样一来已改流的土司地区出现了复辟，被推翻的旧土司恢复了原有的地位，被消灭的土司制度复活了。

（二）凤全的改土归流

第一次改土归流失败后，整个甘孜藏族地区的形势发生了新的变化，民族矛盾日益上升。

19 世纪末 20 世纪初，英帝国主义对我国西藏的侵略，已经从传教、通商、搜集政治及军事情报发展到阴谋分裂西藏，甚至赤裸裸地武装入侵，企图吞并整个藏区。与此同时，沙皇俄国也企图插足西藏，千方百计拉拢西藏地方政府"反清、仇英、亲俄"。英俄两国争夺西藏，使西藏地方当局的分裂倾向日益加深。这时地处川藏交界的甘孜藏族地区出现了紧张局势。在这种情况下，为了加强统治，防止西藏地方当局向川边扩张。1903 年 12 月 17 日（光绪二十九年十月二十九日）川督锡良奏请皇

① 见牙含章《达赖喇嘛传》第 120 页。

上，将原雅州府属打箭炉（康定）升为直隶厅，改隶建昌道。1904年2月12日驻藏大臣有泰又奏请朝廷将驻藏帮办大臣由拉萨移驻昌都，以便“居中策应”，控制川藏交界地区。

1904年（光绪三十年）清廷降旨允准将驻藏帮办大臣移驻昌都，并升打箭炉为直隶厅，隶归建昌道管辖。当时的驻藏帮办大臣桂霖，久驻成都，未去昌都赴任。因此，同年五月二十日桂霖被解职，清朝政府令四川候补道凤全任驻藏帮办大臣，并赏给他副都统衔。

1. 凤全留驻巴塘

凤全字茀堂，荆州驻防旗籍，纳粟官知县，是一个地地道道的凭借镇压人民升官发财的酷吏。

凤全于光绪三十年（1904年）奉清廷之命任驻藏帮办大臣，同年8月到达康定，11月18日到达金沙江畔的巴塘县。

当时的巴塘有正副两个土司，一个是宣慰司，另一个是宣抚司，均系世袭。由于清代多次进军西藏路过巴塘，在这里设有一名粮员，三年一换。主要任务是为清军转运粮饷。另外距巴塘县城80里远的竹巴笼设外委一员，由川省绿营中派兵驻戍，也是三年一换。在地方管理上“番人犯罪，土司治之，番人之喇嘛犯罪，铁棒治之，文武汉官不能干涉。惟番女之嫁于汉人者，犯事归汉官办理。其土司所辖地方，征收粮税，亦纳国家之赋，然所纳无多，且由川省给以士饷，除以赋银相抵外，年尚给银千余金，故汉番相处无事。……”①

驻藏帮办大臣凤全到巴塘只带了100多个卫兵，他本来是前往昌都上任。但是，当他看见巴塘这个地方山川秀丽，人民朴质，地方平旷，气候温和，麦秀蔬青，大动开边之兴，忘却了他驻藏帮办大臣的职责，就想逗留巴塘，不再前进。他向清廷奏请“勘办巴塘垦务”，遭到清朝中央政府的拒绝，命他进驻昌都。但凤全抗命，坚持留驻巴塘。

① 见傅嵩炑《西康建省记》中《巴塘改流记》。

2. 凤全的改土归流

凤全进驻巴塘后，“锐意兴复，颇持异议”[1]，他认为藏族社会落后的根源是藏传佛教的兴起和传播。因此，他从限制佛教寺院权力和僧人人数、开垦荒地等着手，在巴塘布置改土归流。这便是甘孜藏族地区第二次改土归流。

这次改流是在英帝两次发动武装侵略西藏，签订不平等条约，进一步控制西藏后，甘孜藏区受到严重威胁的情况下进行的。本来清朝政府命令川督锡良会同驻藏大臣有泰、帮办大臣凤全，共同办理康区的改土归流，“经营四川各土司，并及时将三瞻（新龙）收回内属”[2]。以便使川藏连为一片，抵制西藏上层集团向川边藏区扩张势力。

但是，腐败无能的清朝官僚统治阶层，谁也不敢冒险出面办事。川督锡良把任务交到有泰和凤全两人头上，自己撒手不管。有泰又“庸懦畏葸，以英藏战事未解，虑生他变，持重不发”[3]。惟凤全“锐意兴复”，为清朝皇帝颇卖力气。

凤全经营甘孜藏区，推行改土归流，固然做了许多事情，但大的事情只有三件：

第一，限制藏传佛教的发展，严禁抢劫活动。凤全“以为诸喇嘛在各部落间具有至高无上之威权，非减削彼等权力，则一切改革计划无由实行”[4]。认为藏传佛教势力的存在是改土归流的重大障碍。光绪三十一年（1905 年）正月，凤全上奏皇帝：“……大寺喇嘛多者四五千人，借以压制土司，刻削番民，积习多年。驻防营汛单薄，文武相顾，莫敢谁何。抢劫频仍，半以喇嘛为逋逃薮，至往来商旅，竞向喇嘛寺纳贿保险，即弋获夹坝辄复受贿纵逸。上年聚众撤站，经前督臣饬派炉厅同知刘廷恕带兵剿办，将为首滋事之堪布歼除，其势稍敛。……惟是尽绝根株，

① 《光绪朝东华录》第五册，第 5273 页。

② 《光绪朝东华录》第五册，第 5273 页。

③ 转引自牙含章《达赖喇嘛传》。

④ 转引自牙含章《达赖喇嘛传》。

非使喇嘛寺有所限制不可。"[①] 正是在上述思想指导下，凤全尽力主张限制僧侣数目。他规定凡是土司管辖地区的寺院人数最多不得超过300，而且以20年为期，暂时停止剃度，禁止人民加入僧侣组织。下令凡13岁以下的小僧人立即返乡还俗，要求大寺院逐步分散为小寺，僧人各归自己的部落。他自以为"如此办法，20年后僧人日少，百姓日增，何至比户流离，缁徒坐食，有土有人之效，可立睹也"[②]。

凤全刚到甘孜藏区不久，在没有全面了解藏族人风俗、信仰的情况下，遽下定论，竟然采取极强硬的办法，片面地限制藏民的宗教活动，无疑会引起当地人民对他的深恶痛绝。这是他改土归流失败的重要原因。

第二，收复瞻对的筹划。这是凤全在甘孜藏区逗留的短暂时期中所做的第二件大事。

瞻对即今日新龙，地处雅隆江中游峡谷之中，理塘之北，甘孜之南，藏名娘绒。清代瞻对地区多次发生动乱。咸丰践位之年，瞻对工布朗结（俗称布鲁曼）领导农奴起义，占领全部之雅隆江流域，进而向四面扩张，其势力东达打箭炉，西至昌都，轰动了全藏区，史称"民变"。清朝政府令四川总督骆秉璋出兵讨伐，然骆此时正忙于策划剿除太平军，无暇顾及瞻对事件。这时西藏地方政府乘机派兵征讨工布朗结，在德格、明正诸土司的协助下镇压了工布朗结，占领瞻对地区。西藏地方政府为了讨还这次战役的代价，要求清朝政府拿出兵费银20万两。此时，四川省因剿抚太平军的战争，银库支绌，未能付此巨款，自此瞻对划归西藏管辖。西藏地方当局派出僧俗官员各一名，统治瞻对，三年一替。

西藏地方政府派出驻瞻对的流官横征暴敛，残酷地吸吮瞻对人民血汗，引起当地土司与人民的仇恨，遂有1894年瞻对人民

---

① 《东华续录》。

② 《东华续录》卷191。

起而反抗，杀死藏官。这时清朝政府抓住这个良机，川督鹿传霖派兵攻取瞻对，收复其地，并向清廷提出了对瞻对地方实行改土归流的具体方案。但清廷为了与达赖合作，共同抵抗外来势力，不但没有采纳鹿传霖的意见，反而把瞻对的汉官汉军一律调回，让西藏地方当局派官员接管瞻对。

“自英藏战争发生之后，廷议西藏危急，请及时收复瞻对为巩固川疆之计。”[①] 这个任务落到了驻藏帮办大臣凤全的肩上。

凤全收复瞻对，第一步是派得力的土司头人，深入瞻对，了解民情，宣传所谓“朝廷德意”，开导民心。据《清季外交史料》记载：“瞻民均愿归川，欢欣鼓舞。番官来禀，听候商上檄调，语意俱极恭顺。”这种情形正适合凤全迫切想树立边功的愿望。因此，第二步凤全极力请求朝廷派兵收复瞻对。但清廷对此事的态度却模棱两可。这种态度反映在川督锡良于光绪三十一年三月初的奏折中，“缴回瞻地，调回瞻官，立即赏还从前兵费银20万两”，丝毫没有提到具体派兵的计划。以至凤全对收复瞻对从起先的积极发展到愤懑，凤全在给打箭炉同知刘廷恕的函中写道：“弟巴台久驻，意绪毫无，满望收瞻之举，热事躬亲其役，早竟全功。乃有梦琴来咨，直谓收瞻之事，万万不可行，令人愤懑。”[②] 凤全收复瞻对的计划在驻藏大臣有泰等人的坚决反对下没有实现。清朝政府实际采取了放弃瞻对的做法。

第三，拓展巴塘垦务。巴塘试办垦务由来已久，早在公元1903年，四川布政使司见巴塘气候比康定、理塘等地温和，地势平坦，故议请于巴塘开办垦务。见于巴塘多数人民信教，崇拜神山，不愿开垦荒地，建议朝廷选择朴实耐劳而又熟悉边事的人，派充粮务委员，久驻巴塘，经常与本地土司和人民接触，在情意相溶的情况下试办垦务。清朝政府采纳了这个建议。1904年派吴锡珍为巴塘垦务委员，前往巴塘试办垦务。吴在巴塘只进

---

① 见《西藏六十年大事记》。

② 见《不平鸣》第3页。

行了小规模的开垦事业，因此，试垦过程中虽然也出现了一些小矛盾，但没有发生大的骚动。

凤全来到巴塘，见开垦规模小，很不满意。他不顾客观条件，更不考虑当地居民的风俗习惯及居民粮食等问题，强硬扩大垦场。因此，引起了当地土司和民众的不满，出现了聚众破坏垦场，烧毁垦场房屋等事件，以至发展到驱逐开垦军队，杀死驻藏帮办大臣凤全的重大事件。

3. 凤全被戕

光绪三十年，驻藏帮办大臣凤全在甘孜藏区巴塘被戕，史称“巴塘之乱”或“巴塘事件”，这是清代甘孜藏区发生的一桩重大事件。

巴塘藏民为什么要杀凤全？这个问题可从当时巴塘藏族首领给打箭炉同知刘廷恕的一封公禀中略知，其中说：“……凤大人随带兵勇等到后，随即吩谕教习洋操，学洋活，行洋礼。”这一点在傅嵩炑的《西康建省记》中也说道：“所带卫兵习洋枪，用洋鼓号，番人疑为洋官。”可见凤全的崇洋媚外激起了巴塘人民的愤怒。公禀中又说道：“自凤大人到台以来，迄今数月应支汤打役牛羊鸡蛋草豆料，总共百姓算来2000余两（银），此乃百姓应支差项，此苦此情，无处诉告。”这又说明由于凤全强征差役，增加人民负担，群众生活十分痛苦，这是凤全遭戕的重要原因。公禀接着说：“凤大人到台以来，不以释教为重，时常当堂对众言道，每寺只许住喇嘛三百名，余则一二百余名即行还俗，如不遵允，定行诛戮。……又执枪炮，打毙近卫喇嘛十余名。”很明显，凤全强硬推行灭教政策，刺伤了巴塘民众的宗教感情，因此当上层喇嘛和土司略加煽动，群众便蜂拥而起，一举包围驻巴清朝官兵，杀死了凤全。

当然，从长远和大局来看，凤全的某些规划也有一定的积极意义，特别是筹划收复瞻对归四川管辖，这在当时英帝入侵西藏的情况下，具有巩固边疆的作用，因而亦引起西藏上层统治阶级中亲英派的忌恨。

凤全被杀的经过在《清季巴塘变乱始末记》[1]，牙含章先生的《达赖喇嘛传》和《凤全与巴塘事件本末》[2] 等著述中都有大同小异的详细记载。这些记载都是根据巴塘粮务试用知县吴锡珍的报告写成的，吴锡珍是“巴塘之乱”中唯一幸存的清朝官员，他目睹事件的经过，故有真实性。

凤全到巴塘后不久，巴塘的土司和寺院的堪布多次劝凤全速过金沙江入昌都，不要留住巴塘，以免生事。凤全不但不听反而骂这些土司和堪布，激怒了本地的上层人物，埋下了事件的导火线。1905 年的 2 月 21 日，有巴塘正副土司及丁林喇嘛寺所属群众 500 余人，先破坏凤全所办的垦场，杀害垦夫。此时，凤全派兵弹压，双方摩擦。巴塘民众一面抗拒清兵弹压，一面烧毁垦场房屋，以示不屈。经过几天骚乱，巴塘藏民越聚越多，到 28 日已经集聚 3500 多人。是夜，藏民分兵两路，一路阻截上下街道，不让清兵过街；另一路包围法国教堂。这一夜，巴塘城里烈火熊熊，枪弹如雨，人呼枪鸣，鸡犬不宁，乱成一团。藏民直逼凤全的公寓，枪炮齐鸣。凤全公寓虽有卫兵，然而势单力薄，抵御不住。巴塘都司吴以忠、委员秦宗番等均在这一夜卒命。战斗一直进行到 29 日黎明，凤全的卫队死者十余人，伤者十余人，损失惨重。巴塘正土司出于职责所在，出兵解救，凤全暂免于难，但限日离境，不容逗留。经过一夜激战，巴塘藏民串通凤全部下的藏兵，内外夹击，遂攻下凤全的公寓，迫使凤全逃入正土司寨内，暂避其锋。巴塘藏民乘势冲进凤全公寓，将银鞘、军器、文卷等物焚毁，接着又将正土司住宅团团围住，始终不散。这时，粮务试用知县被围困在自己的公寓里，身边只有 20 名手无军械的汉民，无法突围。当他得知凤大臣公寓失守，退居土司寨，不禁痛哭失声，欲往谒见大臣，无奈外面大街小巷均是愤怒的藏民，水泄不通，只好派一个名叫业坝阿登的差房主前往土司寨

---

① 见《康导月刊》1943 年第 10 期。

② 见《四川文史资料汇集》。

内，代向凤全禀安，并请正土司拣派头人设法劝散围攻民众。三月初一，凤全与巴塘藏民议和，条件是凤全立即回川，不得逗留巴塘。凤全在没有救援的情况下，为避眼前之锋，只好同意出走。这次谈判，实际上是巴塘头人及上层喇嘛陷害凤全的一个计谋，他们早已在鹦哥嘴派人据守要隘。

三月初一日，凤全率众离巴塘，大街小巷人叫马嘶，热闹非凡。凤全的队伍前面走，巴塘藏民手持军器紧跟后面。吴锡珍在公寓推窗看见凤全离城，急急忙忙奔下楼梯，推开大门，飞跑直追，拦住凤全的马痛哭。凤全也抑制不住自己的感情，咽泣着训示："该匪（指巴塘藏民）与我为难，与你何嫌?"吴深恐藏民有计，再三挽留凤全，不要他走。但凤全拒绝吴的劝阻。吴又请求随行，但凤全只准护送一程，并命令吴戴上清朝的官帽。这显然是虚张声势，当家丁把吴锡珍的官帽带来时，凤全的队伍已经到了城隍庙前，吴匆忙戴上官帽，准备抓住一匹骡，追赶仓皇逃遁的队伍，在慌张中被骡踢中左腿，跌倒在地，抬回住所治理，因而幸免遭戕。

凤全一行出城五里，在鹦哥嘴遭到伏击。这里为峡谷，地势险要，藏民垒石于山岭上，当清军官兵登至半山时，突然滚石如岩崩而坠，兵无可避之处，唯有待毙。因此，凤全也只好下轿，北向阙廷，三跪九叩，感谢皇恩浩荡。然皇恩还未降，数千个藏民从四周的山谷草莽之中，猛冲过来，吼声雷动，杀声震天，凤全死于乱兵之中，其随带委员陈式钰、王宜麟、赵潼和以及卫队兵丁共50多人，一并殒命。

这就是当时轰动国内外的所谓"巴塘之乱"的经过。对巴塘人民的这次暴动，国内外学者各持己见，提出了不同的看法。有人说这次暴动是背叛祖国之行为，这是明显的偏见。巴塘藏民之所以起来暴动，完全是因为驻藏帮办大臣凤全一意孤行，崇洋媚外，使巴塘人民对清政府的法令失去信任的结果。尤其是凤全在推行改土归流过程中的高压强制手段，激起了广大藏民的愤慨，促成了这次改流的彻底失败。

巴塘人民是爱国的，就连外国入侵者也不得不承认这一点。1906 年 3 月 12 日成都英领事高月致荣赫鹏函云："巴塘中国官吏所谈藏东各土司，并不欲背叛中国，凤全致死之由，实因手段太残酷，而未给与情耳，当地土司并曾上书川督，痛凤全之倒行逆施，激动人民公愤，彼等否认有叛中国意，惟要求川督，勿再增兵理塘、巴塘，激起民变耳。"

再看巴塘土司上书中的最后呼声："……此乃实为国内之祸患，扰害地方之贪官，故耳不端有罪，一时错乱，已将汉官二员及洋人一并诛戮，此番原为国除害，实出无奈,求乞恩宥善办,无生兵衅。如再有差派官兵勇丁进来,则众百姓发咒立盟,定将东至理塘西至南墩十余站差事撤站,公文折报一切阻挡,甘愿将地方人民尽行诛灭,鸡犬木草不留,誓愿尽除根株,也无所憾也……"①这里既充分表述了巴塘人民的爱国之心，又完全显示了他们对抗暴力的决心。

二、赵尔丰的改土归流

清朝政府获悉凤全被戕，大为震惊。光绪皇帝立刻下旨，派建昌道赵尔丰与四川提督马维骐前往剿办。

（一）赵尔丰其人

赵尔丰字季和，汉军正蓝旗人，家中有兄弟四人。大哥名赵尔宸、二哥赵尔萃、三哥赵尔巽，赵尔丰是老四。四人都是清朝的地方官吏，有权有势。三哥赵尔巽曾任湖南的巡抚和湖广、四川等地总督。赵尔丰本人早期任广东候补，清光绪二十年（1894 年）任山西永济县知县，以后升任蒲州知州，并结识在山西总督府任职的锡良。后来锡良调任河南巡抚，赵尔丰也随调河南任候补道。锡良对赵尔丰的才能格外赏识，并百般重用。清光

① 引自《凤全与巴塘事件本末》。

绪二十九年（1903年）8月锡良调任四川总督，赵尔丰也因此调四川补用。他一到四川就署成绵龙茂兵备道，不到两个月改署下川南永宁道兼四川全省营务处。当时，川南一带农民起义此起彼伏，影响很大。赵尔丰到任后，疯狂镇压农民起义，成为清廷和四川总督赏识的刽子手。光绪三十一年（1905年）赵尔丰任建昌道台，不久发生“巴塘之乱”，四川总督锡良自然非常信任赵尔丰，所以特派赵会同四川提督马维骐出关剿办，这便是赵尔丰经营西康的开始。

相传赵尔丰入川以后，有为清朝筹边的远大抱负，他对康藏的情形随时留心注意，不断收集这方面的情况。赵尔丰任成绵龙茂兵备道的时候，经他的友人荣铨介绍认识了一位名叫李汉的官吏。李是陕西汉中人，光绪十五年（1889年）随官入藏，在藏族地区留住数年，因此，对于康藏的情形可以说较为明了。赵尔丰同李汉相处，一有空就畅谈边事，而且李汉撰写移民实边书及筹藏事宜十条，亦由赵尔丰详细阅读后转呈川督锡良。同时，由于赵尔丰与锡良平时经常讨论边藏问题，所以，赵的康藏知识之丰富以及筹边的抱负，锡良早已了解，这也是他派遣赵尔丰去经营甘孜藏区的重要原因。

（二）赵尔丰平定南路各县

赵尔丰与马维骐进入甘孜藏区，第一个进攻的对象就是巴塘。光绪三十一年（1905年），“六月十八日克复巴塘，九月，赵派兵剿办倡乱之七村沟，并搜擒各处余匪，巴塘戡定。……十月，查户口粮赋，派傅嵩炑征收”。（《驻藏大臣考》）

进军时，马维骐任前锋，赵尔丰后备供应。清军的前锋一到理塘就遭到巴塘丁林寺喇嘛和当地土司组织的抗暴队伍的袭击。自凤全被杀事件发生后，当地人民也作了各种抵抗清军反扑的准备，从巴塘至理塘的路上，节节关隘扼险设伏，同时毁桥梁，掘战壕，严阵以待。但因军事力量悬殊，最终失败，马维骐率领五个营的兵力，次第开拔，分道并进，经过十多天的一边行军一边打仗，于1905年的6月24日到达巴塘。

巴塘抗暴队先是守住丁林寺，后来眼看守不住，就举火烧毁丁林寺，朝金沙江边退逃，大部分渡河拆桥而遁，约有100多人被清军追至江边，不是被枪杀，就是被江水淹死，还有很少一部分散伏在象鼻山上，伺机抗衡。

6月26日，马维骐本人率军到达巴塘，“追究倡乱本末，安抚被难离民，解散胁从”（《东华续录》195卷），并找土司罗进宝、副土司郭宗扎保等人查寻杀害凤全的凶手，得知凶手是喇嘛阿泽和俗人隆本朗吉、阿江、格桑落米、阿松格斗等人，但这些人大部分都已逃往金沙江以西。7月初三至初七等日，马维骐分派官员，带兵搜寻象鼻山，每天都有被俘获之人，大多数被枪毙。“经此惩治以后，荡涤瑕秽，遐荒震慑，人心皆安，全台底定”（《东华续录》195卷）。不久，马维骐回到四川，赵尔丰继续办理巴塘的平定工作。9月，赵尔丰派兵剿办巴塘七村沟，搜杀藏民达数百人，尸体抛入金沙江，而且将其中的7个暴动首领，“剜心沥血，以祭凤全”。经过3个月的血腥镇压，巴塘全境平定。

1905年11月赵尔丰派兵进攻乡城桑坡寺，没有攻下。第二年正月，赵尔丰挂帅出征，于闰四月十八日攻克乡城，同时攻克稻坝贡噶岭。此时，正是清廷感到藏区问题棘手之时，也是川边问题最多的时期，所以，特别设了川滇边务大臣。七月赵尔丰奉旨，充任川滇边务第一任大臣。八月中旬，赵由乡城、稻坝回到理塘，推行改土归流。

（三）赵尔丰推行的改土归流政策

赵尔丰就任川滇边务大臣后，从理塘开始，在甘孜藏区积极推行改土归流。所谓“改土归流”就是改土司管辖为流官管辖。土司就是一般所谓的酋长，一个酋长管理一个区域。在土司所管辖范围内，不但土地、草原、牛羊是土司的，就是人民也是土司的。土司说话就是法律，就是命令，征取由他，杀戮也由他。赵尔丰的改土归流就是用武力把各土司的印玺缴回，另设官吏，代表国家治理，这就叫做“流官”。

赵尔丰改土归流的第一步，是废除各地土司的一套统治机构，设置代表国家的道、府、厅、州、县政权组织。1908年（清光绪三十四年）赵尔丰完成了康定、理塘、巴塘一带的改土归流，改打箭炉为康定府，另在雅隆江中渡设河口县（雅江）；理塘改为理化厅，设同知一人；稻坝改为稻城县，贡噶岭改为贡噶岭县，各设县丞一人；巴塘改为巴安府；三坝改为三坝厅，设通判一人；乡城改为定乡县，盐井改为盐井县。所有改流地方，由康定道总治，各级政权派有汉员统治，土司和喇嘛寺院的权力亦被剥夺。

1908年11月，赵尔丰开始向甘孜藏区北路进军。11月6日出关，经乾宁、道孚、炉霍、朱倭、甘孜、白利、绒坝岔、玉隆等地，23日到达德格，驻更庆。宣统元年（1909年）正月，驻新龙的西藏地方当局流官企图调兵干扰赵尔丰的改土归流。赵派傅嵩炑于正月13日率兵赴白玉县的昌台拒守。4月19日赵率兵攻石渠，转战一个多月，6月中旬统一了德格土司所属各地，将德格土司管辖的地区改为五个县，即北部的石渠县和邓柯县，中部的德格县，南部的白玉县，西部的同普县，每个县设汉官一人。

这时，清廷根据西藏局势的具体变化，任命赵尔丰为驻藏大臣兼川滇边务大臣，同时组织川军进入西藏。这两项重大措施导致了清朝政府与西藏上层人物之间的关系越来越恶化，以致发展到尖锐对立的阶段。尤其是达赖逃亡印度后更是如此。为了缓和这一矛盾，清廷免去赵尔丰驻藏大臣职务，调任为四川总督。这个命令下达以后，赵尔丰仍逗留甘孜藏区一年多，继续推行改土归流。1910年6月赵尔丰率兵自昌都南部的乍丫起程回川，沿途一边打仗一边改土归流。宣统三年（1911年）正月到达巴塘，在巴塘开办学校，并复奏请拨学费。二月攻克巴塘所属之得荣浪扎寺，设得荣委员。4月6日，赵奏请以傅嵩炑代理川滇边务大臣，得到批准。4月9日赵尔丰同傅嵩炑自巴塘起程，到甘孜县，设甘孜委员，并会缴林葱、白利、朱倭、东古、丹东、鱼

科、明正诸土司之印，改土归流。5 月 28 日，赵傅二人率兵从甘孜到新龙（瞻对），赶走这里的西藏官员，收回土地，设瞻对委员。15 日到道孚，20 日至打箭炉，会缴鱼通、卓斯甲各土司之印，改土归流。21 日在康定召开百姓大会，赵尔丰亲自宣传改土归流的重要意义。22 日，赵回四川，沿途又收缴咱里、冷边、沈边三个土司印。1911 年 6 月 8 日到达成都，出任川督。

赵尔丰改土归流的同时，将土司占有的土地收归国有，由清朝政府收取粮赋，实行移民屯垦、开矿、招商、兴学，通令讲究卫生，修筑桥梁道路，架设电线，铸造藏洋等。同时，“以特殊手段，取缔喇嘛制度，如规定僧侣数目，削减寺院权威,除中国官吏外,概不许新建庙宇,增加寺院捐税,力辟祷告之无灵……”（《英国侵略西藏史》）规定寺院喇嘛不得干涉地方行政，不得享有特权。英国人对赵尔丰实行改土归流的情况作了较详细的描述：“土司领袖已遭杀戮，土司制度永远废除，自后无论土人汉人，概归清廷派官治理，巴塘境内居民，亦无分汉藏，受治于中国官吏，不许土人听命于土司或臣属于喇嘛，又下令居民蓄发留辫，表示为大清百姓。乡长、里长概归村民选举，任期三年，如举措有失公平，村民亦得罢免之。各县设长官六名，汉藏各半。关于征收地租，处理诉讼诸事，由六人共同负责，而此六人者，皆须兼通汉语及藏语。地租视土地之肥瘠而定，每亩占总收获额百分之二十、三十或四十，较之英印地租，高昂多矣。此后官吏出行，一切运送事宜，概须偿付代价，此种办法实极贤明，且有规定之必要也。凡偷盗无论其有无杀人行为，概须处以死刑。……推设官立义务学校，凡儿童年至五六岁者，概须入校读书。又下令废止土人之葬礼，奖励清洁，提倡道德，劝导成年男女穿裤，儿童则强迫之，各家族须有姓字（指汉姓），废止奴隶制，严禁人民吸食鸦片，街道须保持清洁，到处设便池，墓地限于低处”（《英国侵略西藏史》）。

赵尔丰对喇嘛寺院亦作了一系列规定：“各寺喇嘛数目不得超过三百名，其姓名年岁，皆须注册呈报。……寺庙亦应征收地

税，一如其他田产，从前则寺庙概不征税也。万民对喇嘛之岁贡，亦明令废止，并不许其干预地方政治。”（《英国侵略西藏史》）

赵尔丰在甘孜藏区推行改土归流，从客观上打破了长期以来的土司和上层喇嘛的割据局面，促成了某些社会改革，冲击了甘孜藏区的农奴制度，打击了僧俗大农奴主的统治，便利了汉藏两族人民之间的往来，促进了生产力的发展。特别是他迫令驻瞻对的西藏地方当局派来的官员返回西藏，派兵护送川军入藏，派兵深入中印边境东端察隅以下各地驻防，筹议西康建省等，对统一祖国领土，巩固国防，制止英帝国主义的入侵和西藏上层统治集团中亲英派的分裂活动，都起了一定的积极作用。

赵尔丰对改流后的地区，“修建关外旅店，招募农民开垦，奏派吴学谟办学务，延聘美国人勘金矿，且兴制革于巴塘，雇洋技师往验水性，建钢桥于河口，雇洋工程师往测桥基，并延聘日本农技师提倡农业于西康，委员出洋调查织绒机器，磨面机器，延医人购药品”（引自牙含章《达赖喇嘛传》），以及兴学、通商、屯垦、练兵、设官等项事业，对于促进甘孜藏区社会的进步、精神的文明、生产的发展，客观上起了较好的作用。在交通方面，在内地旅行，朝发夕宿，但高原上荒山原野，往往食宿无所。赵尔丰建设程站（或台站），站上雇人照料，以利行旅。自康定以西，南北两路，皆有这样的程站。文化教育方面，原来甘孜藏区除寺院外，几乎没有什么学校，赵尔丰在康区设小学数十所，培养了一些藏族人才。

但是，赵尔丰实行改土归流是代表清朝统治阶级利益的。因此，在改土归流的过程中忠实地执行了清朝政府的大民族主义的强迫同化政策。他企图用“变夷为夏”的强制办法，把甘孜藏区的政治、经济、文化都同化于内地汉族。反映在取消寺庙与土司特权以后，并没有从藏族人民中选拔官员管理当地事务，而是派遣汉族官员去统治藏族人民，因而在藏族人民的眼中，总觉得这是汉人在统治藏人，造成了汉藏民族隔阂，结果行不通。在文

化教育方面，强迫藏族学生改用汉姓，强制藏民子弟入学，造成藏民认为入学读书，类似一种徭役，甚至出钱雇人顶替。同时明文规定：政府文告，一律限用汉文，藏民诉讼要用汉语，并且强迫藏族人民接受汉族的“礼仪”、“教化”等等，这一切必然得不到藏族人民的拥护。

赵尔丰推行的改土归流，实行了所谓“恩威并用”的政策。所谓“恩”实际把自己摆在救星的位置上，以“华夏”大民族自居，把藏民视为“四夷”，作为解救的对象，加以鄙视。所谓“威”当然是兴师动众，以抢夺和杀戮相威逼，造成藏民的暂时屈服。赵尔丰双手沾满了甘孜藏区各族人民的鲜血，在他的手下不知有多少藏民人头落地，仅巴塘县就有数百人被杀。因此，至今一提到“甲阿变”（赵大臣），许多康巴藏民咋舌相惊。可以说，甘孜藏区历代统治者中，赵尔丰算是一位酷吏，这种建立在武力威逼基础上的改土归流必然不彻底，不能巩固。所以，赵尔丰在内地被革命军杀死不久，甘孜藏区在改土归流中倒台的土司，趁辛亥革命秩序混乱之机纷纷复辟。

三、改土归流前后的乌拉制度

千里川藏高原，不但海拔高，空气稀薄，跋涉极苦，而且地广人稀，村落罕见。所以，过去旅行其间，行装运输，非畜不可。代步之物，惟畜居先。而这种畜类，地方官府无储，靠临时差役，征配于民众。此外，每到一地，刍薪之需，水火之急，向无旅店供应，非赖村民不可，于是乌拉制度应运而生。

乌拉一词，据考源于突厥语，在藏文中写作“ཨུ་ལག”，相传其字源于“玉可”（ཡུལ་ཁག），含有地方居民供给力役之意。所谓乌拉制度者，因官吏出差，苦无车等交通工具，其驮运需牛，乘骑需马，征配于民，逐段递送。这种为官吏及上层人物服役之人力和畜力，总称乌拉。当然，实际生活中乌拉还包括其他各种

差役。如汤役（ཐབ་གཡུག），主要从事为官吏背水、取薪煮饭等炊事劳动；打役（རྟ་གཡོག），主要从事为官吏放马、牵马、喂马等劳动，这些均称为乌拉。

乌拉属早期阶级社会发展的必然产物，春秋时期，汉族地区已有丘甲之制，到了北宋，又有保马之法，这些制度与藏区的乌拉制虽用途或殊，而性质则一样。

甘孜藏区的乌拉比起其他藏族地区，不但历史长，而且种类繁多，制度齐全，影响很大。

（一）赵尔丰改土归流前的乌拉制度

乌拉制最早是蒙古族内部的一种差役制度。13世纪中叶，随着蒙古军队入侵甘孜藏族地区，乌拉制也传进康区各地。早期的乌拉形式是为蒙古军队支差服役。藏人因受蒙古统治者的影响，沿用“乌拉”这个蒙古词，称呼这种差役。蒙古军队撤退后，甘孜藏族地区处于诸土司互不统一的封建割据状态。因此，这个时期的乌拉实际上是为各地土司头人和寺院支差役，属于封建劳役地租的一部分，而作为国家徭役形式的乌拉那时基本上还不存在。到了明代，中央王朝也很少涉足甘孜藏族地区，整个康区当时还处在经济上孤立、文化上封锁的状态，政治上仅仅保持了形式上的隶属，还未获得实质上的改革。因此，除了以茶马互市为中心的商业往来之外，极少有中央王朝的人员或物资进入康区，自然这方面的乌拉也就甚少。

自清代起，情况发生了很大的变化，中央王朝加强了对甘孜藏族地区的直接控制。为了密切与西藏的联系，在西藏设立了驻藏大臣衙门，并多次经过甘孜藏族地区进军西藏，在这一地区的重要交通沿线都安设了塘站、粮台，分兵镇守。这样，中央王朝进出甘孜藏区的人员、物资和路经这里入西藏的官吏和物资日益增多。例如：

1719年（清康熙五十八年），由征西将军噶尔弼、四川永宁协副将岳钟琪等率满汉官兵几千人，由打箭炉（康定）经理塘、巴塘进入西藏。

1727年（清雍正五年），西藏发生杀死藏王贝勒康济鼐事件。清廷派兵三路入藏，命散秩大臣周瑛率川兵4000余人，自甘孜一带进入西藏。

1728年（清雍正六年），将七世达赖噶桑嘉措自拉萨移居甘孜藏区的乾宁惠远寺，派清兵1800人护卫。

1734年（清雍正十二年），清廷派果亲王和章嘉呼图克图到乾宁惠远寺看望七世达赖。次年（1735年），又派副都统福寿、兵部郎中祁山、理藩院郎中拉卜坦等带官员500人，经甘孜藏区护送七世达赖返西藏。

1791年（清乾隆五十六年），廓尔喀入侵西藏，乾隆帝明令川督鄂辉、四川将军成德，带川军4000人，由打箭炉（康定）进西藏。

上述清朝官员和清军的粮饷及军火供给完全由内地运送，给养大部分仰赖四川接济。地处横断山系的甘孜藏区，那时既不通公路，又不通马车，只有依靠人力和畜力来完成如此繁重的运输任务。因此，乌拉制度勃兴。直接隶属中央王朝的四大土司，担负着为进入或经过甘孜藏区的清朝官兵征集乌拉的任务。其中明正土司最为积极，他们为清廷进藏官兵在沿途设有驿站庄房，雇定牛马，招民饲养，专供差役之用。并规定："农奴领种土司份地40藏克（一克地约等于一市亩）负担塘马两匹多30藏克地，一匹半多20藏克地，一匹。"① 据陈登科《理塘志略》记载：这个时期的乌拉支应情况"凡有业者，勿论男女皆与焉，即由远地而来，但置烟灶，虽租房而居亦然。其派乌拉照所居屋之大小量定，所需数目或三四名，或十数名，照户轮派役，或其家人外出，无人应役，则雇穷民代之，年过六十者免，凡遇大差，则远乡合派，有价则发价，无价则富者应出若干，穷者三四户公摊一匹，小差则近乡当之，无重派，无苛索，要在办事头上秉公道

① 见1981年《西南民族学院》院刊第二期《康区乌拉制》。

耳"[①]。

自清代乌拉制勃兴以来，甘孜藏区各族人民身上有了双重负担，一重是对当地土司头人和寺院的，另一重是对清朝政府的。这两重负担犹如两座大山压得广大农奴喘不过气、直不起腰。两重负担相比较，为清朝政府支应的乌拉负担更为沉重。可以说，自清康熙年以来，广大差巴实际上成了清政府的农奴。不过其程度因地区的不同而有殊异。"自康熙中叶，初仅行于南路交通干线两侧；道光间平瞻对之乱时，又推行到北路的交通干线两侧。但在宣统前，北路的乌拉是不重的。"[②] 形成这种情况的原因是，清代进出西藏的官兵大部分都经过南路的雅江、理塘、巴塘一线入藏，很少有经北路的道孚、甘孜、德格一线入藏。清代，南路是甘孜藏区通藏的孔道，清朝在打箭炉（康定）、河口（雅江）、理塘、巴塘、昌都一线设置了很多塘站。"塘站"等于内地的"驿站"，主要用于传送中央王朝和西藏之间的公文邮件。据《打箭炉厅志》记载：打箭炉的驿站，每站马多至12匹，马夫6名，每马日支草料银一钱二分，马夫日支工食银九分六厘。据《理塘志略》记载：南路驿站自理塘至巴塘共15站，每站脚价一钱。理塘至打箭炉共16站半，每站脚价也是一钱。这里所谓"脚价"不过是纸上谈兵，实际上广大差民不但得不到一分一厘的脚价，而且常受清朝官兵的鞭打辱骂。因此曾有人称乌拉为"不做人民做马牛"，大声高呼："嗟呼！人非木石，谁能无情？同属圆胪方趾之人类，竟为人做牛马，做奴隶，受鞭打辱骂，受冻馁忧劳，虽精疲力竭，牛马死亡殆尽，家贫如洗，仍不得免焉！祖若是，父若是，子孙亦将若是，不至死亡沟壑，产绝人尽不止！康民究何辜焉，康民究何辜焉？"[③] 甘孜藏区广大农奴，就这样世世代代挣扎在支应乌拉的死亡线上。再加上"地方修

---

① 见1981年《西南民族学院》院刊第二期《康区乌拉制》。

② 见1957年全国人大民委办公室编印《甘孜藏区社会调查资料汇辑》。

③ 见民国二十九年《康导月刊》第2卷第5期《不做人民做牛马》一文。

垫桥道，土官家营造工作，驮运粮食，无不派用民力"[1]，使南路各族人民所受双重压迫，陷入了前所未有的痛苦境地。

北路各地由于不属通藏的大道，来往的官兵较少，所以乌拉基本上只是为当地土司头人和寺院支应的差役，作为给国家支应的长途乌拉就比较少。尤其是草原牧民，大多居住在远离交通要道之地，一般说来，应支的乌拉比农民轻些。

（二）赵尔丰创制乌拉章程

创制乌拉章程是赵尔丰对甘孜藏族地区进行社会改革的重要内容之一。

改土归流以后，甘孜藏族地区原有的土司制度被废除了，土司大部分被镇压或归顺朝廷。因此，过去属于土司的一部分乌拉就不存在了。但是，国家需要的乌拉空前增加。清朝政府为了巩固在西藏的统治地位，把大量的官兵和物资，自四川经过甘孜藏区运入卫藏地区。同时，赵尔丰本人在康区用兵和改土归流，也需要大量的人员和物资从四川运至打箭炉，再从打箭炉运往关外各县。这种被称为"国家"使用的乌拉，在改土归流前是由当地土司负责征集。土司倒台后，乌拉无人征集，于是到处出现了乱抓乱支乌拉的混乱情况。

在这种混乱状态中，受害的是生活在社会最底层的差民。有很多差民支了差竟得不到脚价，"推原其故，若非各营官弁未发，即系头人中饱，似此侵吞公款，欺上罔下……并访闻该勇丁等对于乌拉蛮民稍不如意，即行鞭打，尤为可恨"[2]，还有"强用柴草，不给分文者"[3]，尽管在此以前也有些章程，但"因军队之不守纪律，及官吏之贪墨。如强迫支差，估拉过站，应差牲畜，攘为己有。需索柴草，包运商货，克扣脚价，违章滥支，藉

---

① 见《巴塘志略》。

② 《西康乌拉差徭制度之史的叙述》，见民国二十九年《康导月刊》第2卷第5期。

③ 《西康乌拉差徭制度之史的叙述》。

故苛派，虐待夫役，雇差取利，受贿私免"[1] 等种种弊端，层出不穷。赵尔丰本人曾由打箭炉到理塘调查乌拉情况，据称："沿途百姓，纷纷泣诉受苦情况，阅之堪悯。"[2] 再加上村长头人从中吞没，差民饮恨吞声，受苦受累。

东自雅安府，西到昌都站，千里支差路上，官兵往来，络绎不绝。大道上的百姓，差使浩繁，终年累月，疲于奔命。所以，南北两路大道上的人民，忍受不了长期的痛苦，开始抗拒支应乌拉，更多的差民为了躲避支应乌拉而逃亡。造成本来就很困难的交通运输更加应接不暇，四处受阻，八方梗塞，严重影响到清朝政府进一步加强对藏区控制的战略之施行，同时也影响到甘孜藏区改土归流的顺利进行。为此，赵尔丰下决心改革甘孜藏区的乌拉制度，创制了乌拉章程。

清宣统元年（1909 年）3 月制定了《通饬各营开差雇用乌拉章程》；宣统元年 4 月制定了《通饬关外各营支用乌拉须当面发价章程》；宣统二年（1910 年）3 月制定了《示谕出关人员及军民人等遵章给领乌拉价值章程》；宣统三年（1911 年）7 月 5 日，制定了《通饬各属遵照新订雇用乌拉章程》；宣统三年 7 月 18 日颁发了《通饬各县不准用汤打役，自雇伙夫养马夫，无论蛮汉，概以雇工论，按月议给口食工资，并出示晓谕移防营遵照》；宣统三年闰 6 月 24 日颁发了《咨川督通饬各属关外乌拉脚价自本年 7 月初一日改章一律每站给藏圆半元》。

上述这些章程对整个康区乌拉的承担、使用和报酬等方面都作了较详细而明确的规定。对乌拉的承担方面，章程规定："照所种地亩多寡，所养牛马多寡"，农区"凡百姓上纳官粮六斗者，承认乌拉一支多纳八斗者，认一支半，一石者，认二支，每四斗加一支，依此类推。至所纳官粮，不及六斗者，免认乌拉，只认汤打役背夫，纳粮二斗者，认一名；四斗者认二名，不及二

① 《西康乌拉差徭制度之史的叙述》。

② 《西康乌拉差徭制度之史的叙述》。

斗者免"[①]。牧区"以养牛马十支，认雇乌拉一支，不及十支者，仍充汤打役措夫等项，照第十三条办理。十支以上，每多养牛马二支，加认乌拉半支，凡草场养牛十支者，须养马一匹，以便承担乌拉"[②]。"凡养羊100只者，认乌拉一支，100只以上，每养羊50只加认乌拉一支"[③]。赵尔丰根据土地的大小和牲畜的多少规定乌拉的承担轻重，这比起改革以前的乌拉制度前进了一步，至少减轻了一部分地少家穷的差民的负担。但另一方面大量的劳动者离开土地外流支应乌拉，造成了土地的荒芜，影响了生产。

在乌拉的报酬方面，章程规定："开差所用乌拉，务按站计数，当面发给支差之人，不准通事头人经手，以致暗中侵蚀。"[④]这在一定程度上改变了差民支乌拉领不到脚价的状况。这以前的乌拉都由各地土司摊派，因此脚价很难交到差民手中，形成差民逃亡，运输阻滞。章程还规定，在道路没有整治以前，暂定无论牛马，每站程途给藏洋半元，背夫汤打役每名给银一嘴。道路平治后，按丈里数，每乌拉一支一里给驮价铜钱4文；背夫一名一里给工资铜钱2文。这样的改革比起土司统治下的无偿支应乌拉应当说是一种进步。

为了防止出现乱支、乱拉、乱用乌拉的现象，章程还规定，驮运帐篷被盖毛毡等物和七八天口粮，准用乌拉二匹；官长若驮运帐篷文卷纸等，准用乌拉二匹；若官长一人出差，只准用一匹，营官可以多一倍。同时规定每驮重量120斤（主要是指牛），背夫一名背60斤，至多不过加6斤；马一匹无论人之大小，只准乘一人，随带行李不超过20斤。雇用骑驮，倘在途中倒毙，可报由地方官查明牛马价值，令其赔价，一般马一匹不超

① 赵尔丰制定的《通饬各属遵照新订雇用乌拉章程》，转引自《西康乌拉差徭制度之史的叙述》，见民国二十九年《康导月刊》第2卷第5期。

② 赵尔丰制定的《通饬各属遵照新订雇用乌拉章程》，转引自《西康乌拉差徭制度之史的叙述》，见民国二十九年《康导月刊》第2卷第5期。

③ 同上。

④ 见《通饬关外各营支用乌拉须当面发价》，《康导月刊》民国二十九年第5卷第2期。

20 两银，牛一头不超过 10 两银。这些规定对减轻当时人民的沉重负担多多少少有些好处。

四、改土归流前后生产关系的变化

赵尔丰在甘孜藏族地区推行的改土归流，是封建社会内部自上而下的一种社会改革。这种改革自然不可能越出封建制度的范围，但它毕竟促进了生产关系的某些变化。

改流以前，土司、贵族、寺院和上层喇嘛联合构成甘孜藏区的封建农奴主集团，他们对自己所辖领地世代享有所有权、占有权、使用权。自改土归流后，废除了领主制，土地所有权就从领主手里转到了国家手里。原来当地人民称“天是德格家的天，地是德格家的地”，改流后变成了“普天之下，莫非王土”。这个“王”当然是指清帝。这就是傅嵩炑在《西康建省记》中所说的：“近年土司改流，其地概归国有。”国有后的土地大部分都出租给佃户，收取实物地租，只有寺院的土地仍保留一部分靠农奴耕种。

随着大量国有土地的出租，差户和庄户的人口不断增加，以至占到甘孜藏区农村人口的绝大多数。差户的主要来源是改流前的农奴和贵族，也有改流后政府新招的佃户。农奴和贵族变成差户以后，一般都按差地的面积和质量（分上、中、下三等）纳粮应役，巴塘城区大多数农民都属于这种差户。他们平时种自己的差地，年底按亩交地租，一旦政府需要劳力，他们必须离开土地去支应差役。因此，实际上他们是属于国家所有的佃农，而不是当地领主所有的农奴，但是比起改土归流前，又多一点政治权利，如推选保甲长和当选为保甲长的政治权利。此外，改土归流后新招的佃户和一般差户在向政府纳粮办法上略有区别。光绪三十二年巴塘纳粮垦荒善后章程规定：“查抄丁林寺，正副土司及各‘匪’首逆产，由官招人佃种，其粮皆按五成上纳，不在三

等之例。”从这里可以看出，国有佃农租种的土地实际上就是改流中没收的土司和寺院的土地，这些土地是被当作“逆产”收归国有的。

因此，改土归流后，土地在名义上收归国有，交给差户耕种，使大量的差户解除了属土司占有的农奴身份，变成半自由的农民，获得某些微小的政治权利，减弱他们的依附关系，这应当算是生产关系中的一个重要变化。

当然，改流后差户的负担仍然是非常沉重的，平均每户差民每年要给国家支应100天左右的乌拉。同时还要为当地政府的士兵和保长、乡长等支服名目繁多的杂务劳役，迫使土地荒废，仅康定县东俄洛地区，因忙于应支乌拉而荒废的耕地将近100藏克，约占这一带总耕地面积的十五分之一，有些地方的差户还要受到残余贵族和新兴权贵的超经济剥削。

改流后，随着租佃关系的盛行和典当、抵押、买卖土地现象的普遍出现，土地逐渐集中于一批新兴的地主、富农手里，产生了比封建领主经济进步的地主、富农经济。

地主、富农的来源有两种，一是改流时保留的一些土司、贵族、寺院和上层喇嘛，这些“土司自有之地，多者年产四五百石，牧牛马不过数百头，故免粮税”（傅嵩炑《西康建省记》）。甘孜藏区四大土司之一的明正土司，改流后保留了300多亩土地，手下的许多土千户和土百户亦保留了一些土地。此外，寺院和上层喇嘛的土地，在改流时除少数由于公开抗拒清军而土地被没收外，大多数寺院和上层喇嘛的土地都保留了下来，改流后这些土地几乎全部出租，变成了依靠地租作为主要收入的地主分子。寺院确确实实是最大的地主，当然寺院还可以利用神的旨意，征发喇嘛的家属和寺院辖区内的其他百姓为寺院服劳役，不过这种劳役的分量是不大的；二是差户中新兴的地主，这类地主虽然权势不大，但数量很多。改土归流后，一些能说会道精打细算的差户，通过典当、抵押、买卖土地和吞并绝嗣户、逃亡户的土地等途径，有的还得到政府赏赐的土地，扩大了自己占有的土

地面积，然后经过出租土地、雇工、蓄奴、放债等方式进行剥削，爬上了地主的位置。炉霍县的雅德，改流后原来的土司绝迹，但不久产生了一批新兴的权贵，他们在改土归流时，因曾跟随赵尔丰到乡城攻打抗拒清军的寺院有功，获赏大量土地，并给予免除差役的优待，成为当地的统治者和剥削者。

雇佣关系的盛行是改土归流后甘孜藏区生产关系中的重要变化。据调查，雅江县八角楼地方，解放前有 172 户，929 人，其中做长工的 19 个，做短工 4900 多个工，雇用长工、短工的共有 32 户。这种雇佣劳动的流行，标志着经营地主和富农的成长。当然，也有的地方的雇佣劳动带有农奴劳动的色彩，这只能表明甘孜藏区改土归流后的封建地主经济刚刚从农奴制社会中脱胎而来。

在借贷关系方面，改流前的土司地区虽然也有高利贷，而且非常猖獗，但一般不会导致土地的集中。因为在农奴制度下，土地是禁止买卖的。土司和上层喇嘛放债的目的主要是为自己的享乐腐化。改土归流后则相反，新兴的权贵们利用高利贷霸占差户的差地，使丧失差地的差户逐渐沦为新兴地主和富农的佃户和雇工，结果土地大量集中于少数债主的手里，从而促进了地主经济的发展。

改土归流后，随着商品经济的发展和农民依附关系上某种程度的松弛，出现了许多从事手工业活动的劳动者，他们有的是差户兼手工业者，有的是外来的汉人。他们一般都集中在交通沿线的城镇里，不受人身依附关系的约束，有较大的经营自由和较高的劳动兴趣。折多山以东的康定城就是一个手工业者荟萃之地。手工业的发展繁荣了甘孜藏区的经济。

牧区生产关系经过改土归流后变化不大。原因之一，就是牧区经济的特点决定了牧民的依附关系本来就没有土司区的农民那样严重。因此，改流后也不存在依附关系的减弱问题。再加上赵尔丰的改土归流很多地方是照搬内地汉族地区的经验，而这些经验对于牧区一筹莫展，毫无用处。

五、反清斗争的浪潮

自18世纪到19世纪中叶，清朝政府对甘孜藏族地区的统治力量日益衰弱。鸦片战争后，清朝政府对外屈膝妥协，庇护洋人，公开严饬川边藏区诸塘务委员："遇有洋人由川越藏，必婉词劝阻，阻之不听，则设法随时保护"①，向帝国主义分子"泣泪跪求"；对内加紧压榨，尤其是地方官吏乘机搜括，贪污腐化，无恶不作，加深了甘孜藏区各族人民与清朝统治者之间的矛盾，激起了反清斗争的浪潮。

早在"道光二十九年（1849年），中瞻对（新龙）地区也发生民变……四川方面出兵痛剿，经过一年多时间，才把两处的民变暂时镇压下去。这是藏族人民公开反抗清朝统治的开始"②。

"1880年（光绪六年）9月，西康查录部落藏民三四千人发生了反抗清朝官吏和驻军的暴动，查录本系理塘土司属下一部落。"③

光绪二十三年（1897年），属理塘管辖的乡城人民杀死清朝驻理塘守备李朝富父子，鹿传霖派施文明率兵镇压，反而被乡城人民打败，据称施文明被乡城人俘获后，剥皮斩杀。

光绪三十年，清朝政府驻藏帮办大臣凤全在巴塘被戕。

辛亥革命前夕，1911年8月道孚汉藏人民联合举行武装起义，焚毁法国天主教堂，攻占清朝地方政府的衙署，杀死了法国司铎熊德隆，擒获道孚设治委员杨宗汉和法国谭司铎，这次起义波及康定、炉霍。第二年，反清浪潮弥漫川边藏区，风起云涌，波澜壮阔。南路乡城人民发动了大规模的武装起义，击溃清军，攻占乡城、稻城、理塘等地。巴塘、得荣、雅江、德格、丹巴等

① 《清季筹藏奏牍》（吴丰培辑），商务印书馆。

② 牙含章《达赖喇嘛传》，这里的"两处"的另一处指昌都的乍丫地方。

③ 引牙含章《达赖喇嘛传》。

地的藏族人民纷纷参加起义军，驱逐清朝驻军和官吏。起义军势如破竹，很快占领了甘孜藏区的大部地方，在各地起义军和暴动队伍的打击下，清朝政府在甘孜藏区的统治势力土崩瓦解。

邛山的怒火和布鲁曼起义

自从清朝采取“改土归流”政策后，有一部分地方直接归中央政府统辖。但还有很大一部分地区，仍属当地的土司和大寺院的领地，土司和寺院的上层喇嘛在其所辖地区设有官署、公堂，拥有行政权力。这些地方仍然比较完整地保存着农奴制度。

一、农奴主与农奴

民主改革前，土司统治的地区，农奴主和农奴是农奴制社会最基本的两个阶级，也是两个尖锐对立的阶级。

农奴主阶级由土司、贵族和寺院的上层喇嘛构成，他们虽然人口很少，只占全地区总人口的百分之四五。但是，他们占有千里西康高原的大部分土地、山林、牲畜和其他生产资料，其中土司是农奴主统治集团的首领，他们在各自的领地上具有至高无上的地位和权力，自称“本”（即官员）或“甲尔布”（即王）。德格土司自夸“天德格，地德格”，以显示其对广大地区的所有权和土司地位的崇高、伟大。贵族的身份是世袭的，他们对自己的领地有世代继承的占有权，但对土司有纳贡、当差的义务。贵

族内部还分等级，如德格土司属下的贵族分“登廓”和“本卡”两等。高一等的称“登廓”，相传他们是“开国元勋”的后裔，每个“登廓”一般有几十户至百余户农奴；低一等的称“本卡”，人数比“登廓”多一些，他们通常是因为有战功或其他贡献而受到土司的赏识，从下级行政人员中提拔起来的，拥有十几户至几十户农奴。不过这些贵族的地位不如土司稳固，他们时而以煊赫的富豪自居，时而变成潦倒的人物。寺院的上层喇嘛则不同，他们对自己的领地有巩周的、优惠的占有权，成为很大的封建主，对土司没有纳贡、当差的义务。

占甘孜藏区总人口之90%以上的农奴阶级，又分为差巴和科巴两部分。他们依附于农奴主，极少有自由，通过支差、缴租、纳税等方式，从农奴主那里取得土地，一般没有自己的土地，只有部分差巴才有属于自己的少量土地。差巴意为“当差的人”，科巴意为“所需要的人”。这两类农奴的区别主要在于隶属关系不同。差巴一般直接属于土司，科巴属于贵族和上层喇嘛。例如甘孜县昔色村有十多户差巴隶属于远隔二三十里之外的白利土司，他们定期向白利土司支差，种白利土司的土地。而本村的昔色、甲本等贵族，另有很多科巴服役，没有差巴。差巴比科巴富裕，有的差巴在民改前夕已上升到富裕中农的地位。但大部分差巴和科巴世世代代被束缚在份地上，主人可以把所属的农奴当作物权转让。不过买卖农奴的情况极少有闻。差巴在把身份和份地转让出去以后，就有获得人身自由的机会。但科巴绝少有这样的机会。少数差巴还可以蓄奴，而科巴当中一般没有蓄奴的，也无力蓄奴。

除了差巴和科巴就是“约波约莫”（གཡོག་པོ་གཡོག་མོ），相当于奴隶，在西藏叫“朗生”，有的地方又叫“娃子”。这些人上无片瓦，下无插针之地，更无人身自由，终身为农奴主从事各种沉重的劳动。不过他们人数很少，只占甘孜藏区总人口的百分之四五。

农奴主与农奴之间，是剥削与被剥削、压迫与被压迫的关

系，和其他藏族地区一样，农奴不但要受历代封建王朝的剥削和压迫，而且还要受本民族、本地区土司、头人和寺院、贵族更沉重的剥削和压迫。农奴主通过地租、畜租、高利贷、商业盘剥等方式，对农奴进行残酷剥削，同时进行超经济的宗教压迫。农奴如果有逃亡或其他反抗主人的事情，除非逃逸无踪，必定要受到严惩。权势雄厚的土司设置有监狱，拥有武装，有各种刑具，制定名目繁多的法律条文，以便镇压农奴的反抗。据一些调查资料介绍，甘孜藏区南路土司的刑法不但种类多，而且相当残酷。

死刑：投水——把人装入皮袋或身负重石投入江河中。
投岩——把人从悬岩上推下。
窒毙——把人装入皮口袋，反复泼水晒干窒息而死。
拖死——将人手足各拴牛身，驱牛乱跑拖死。
剥皮——赤身露体剥去皮层。
枪决——近代始有此刑。
冻死——冬天赤身捆在露天木桩上使其冻死。

肉刑：挖眼——命受刑人吃胀，用皮袋压腹，两眼凸出割去眼珠。
割鼻、割舌、割嘴。
截手足——有截去五指、一手一足、双手双足三种。
抽筋——将足筋割断。
割膝盖——受刑后只能爬行。
悬梁、鞭打。
冲水——将受刑人捆上，吊着放入河中冲。
火刑——用烟火烧，烧铁丝穿手掌、烫皮等。

除籍：除寺籍——取消僧侣地位。
除村籍——在同一部落内，令其迁居他村。
除区籍——驱除出境（很少使用）。

囚禁：幕狱——即帐房狱，多行于牧区。
室狱——多行于农区。

穴狱——在黑房子一角，挖一洞穴，大小便不准外出。

如果农奴不服从农奴主的统治，或不按时缴纳地租、畜租等，就要遭受“法律”的惩处，轻则鞭打，重则死刑。“道光末年，瞻对（新龙）甲孜的‘科巴’白马拉珍，因荒年无力交租，寺庙割其发，捆绑示众后丢入雅隆江。甘孜白利土司的‘科巴’索朗旺堆，因欠租吊打3天而死，最后土司将死者全家赶走，占了房屋，夺走土地。仅德格龚垭黑日村100户左右的差巴和科巴中，就有50多户遭受吊打等酷刑。”① 在农奴主的残酷统治下，农奴负担着沉重的实物地租和货币地租，几乎要把终年劳动所得的70%以上的实物交给农奴主。

农奴除负担沉重的地租和畜租外，还承受着各种名目繁多的乌拉。农奴每年把大量的时间和精力消耗在繁重的乌拉差役上。“差役之重，莫过于土司、呼图克图（上层喇嘛）。凡所属百姓除上纳税外，有马差、牛差、步差之分。无论远近百姓，皆自备口粮牛马赴土司、呼图克图处听差。其土司、呼图克图及大小头人、士兵等，有事出外或游玩，均用支差牛马，所有自养牛马羊并令百姓轮流供给草料，而所用柴水，修造房屋，无一不由百姓自备口粮，工作其事，稍不遂意，责罚随之。贫苦百姓壮者当差，老弱乞食而饷之。凶年亦无赈济之事，转于沟壑，散而之四方者，不知凡几”②。

农奴主经济可谓“吞掉大山不觉饱，喝干海水不解渴”，广大农奴被逼得走投无路，欲生不能，欲死不忍，对农奴主深恶痛绝，无比仇视。阶级矛盾不断尖锐激化，形成不可调和的矛盾。清末川督琦善曾在给道光皇帝的奏折中讲：“川省西南与夷番土司草地接壤，近来商民纷纷渔利，债账则控官代追，失物则勒令

① 见1979年《西南民族学院学报》第1期《19世纪中叶川康地区的一次农奴大起义》。

② 见《赵季和奏稿》卷4。

赔偿，虑致激成事端，嗣后夷人拖欠债务，及掳窃私货之案，应请毋庸查办。”① 说明当时就已有小部分负债的农奴起来反抗。

二、农奴反抗农奴主阶级的斗争

甘孜藏族地区各族人民，对骑在他们头上的农奴主以及一切反动的统治阶级，进行了不屈不挠的反抗斗争。正是这些无数次此起彼伏的反抗斗争洪流，推动着这一地区社会的前进和发展。

19世纪中叶后，外国商品大量输入西藏，又通过西藏广泛流入甘孜藏区。在西藏不能脱售的外国洋货，常常运往康区。封建农奴主为了获得利润，与外国商人及清朝官吏勾结起来，采用掠夺、欺骗、强征乌拉、摊派销售商品、放高利贷等方式，加紧对广大农奴的搜刮和压榨，农奴肩上的负担空前加重。因此，农奴反抗农奴主阶级的斗争，也发展到了一个新的历史阶段。

（一）邛山的怒火

1886年（光绪十二年），丹巴地区爆发了大规模的农奴武装起义。

邛山属丹巴县巴底土司管辖的一个山村，当巴底土司传位到白利娜姆之时，邛山村一带连年旱灾，人民生活在水深火热之中。可是，女土司白利娜姆和她的哥哥益色拉买却强收群众的粮食，而且每15斗粮食（一斗15斤左右）只付一两银子。② 同时，无偿征调差役，家中常集中100多个身强力壮的男女，从事吊羊毛、搓毛绳、挤奶等手工劳动，进行无止境的剥削，早为当地人民所切齿痛恨。

但贪得无厌的土司并不满足，还利用一切机会对广大农奴进行敲骨吸髓的剥削，比如群众用房屋、财产向土司换回鸣火枪、

---

① 《清实录·宣宗成皇实录》卷451，第17页。

② 当时的市价，一般是每二至三斗粮换一两银子。

火药，想上山捕兽充饥，土司趁机规定：凡打到野物者，均须拿到土司官寨内开膛剥皮，除了皮归土司，还要给土司交一部分兽肉。如果是一只豹子，群众实际上只能得到两条前腿肉。对此，人们早已窃窃私议，表示不满。但土司置若罔闻，反而通过加重农奴的负担来满足他们荒淫无耻、穷奢极欲的糜烂生活。女土司白利娜姆经常强夺一些相貌漂亮的男人，禁闭在高大的官寨内任她随意玩弄。这些男人入了官寨犹如进牢，失去了自由，成为女土司手中的玩物。青年男子拉斯必姆达本来同一个女子自由恋爱，已经结婚，但女土司为了满足她个人的欲望，竟将拉斯必姆达的妻子活活打死，把正在蜜月中的拉斯必姆达拉进了官寨，任她侮辱和摆弄。这样受害的青年男子仅邛山村就有 7 人之多。

女土司的哥哥益色拉买更是荒淫无度，专横跋扈，奸污妇女竟达 60 多人，为当地群众所深恶痛绝。

残酷的剥削和无情的自然灾害，使邛山人民陷入苦难的深渊。饿死的人一天比一天多，邛村人民再也不堪忍受这样牛马不如的痛苦生活，他们在土司官寨中的娃子德呷木卡布绒的领导下，组织队伍，进行反抗。

德呷木卡布绒平时爱帮助穷兄弟，又善于结识朋友，受人尊敬，因此，被众人推举为首领。1885 年，德呷木卡布绒受广大农奴的委托，秘密联络了隆斯古村和邛山村的 31 个人，经常聚会，商量暴动计划，筹备武器。他们的活动被土司察觉。1886 年 2 月德呷木卡布绒突然被土司抓走，关进了监狱。但是，土司的暴力镇压并没有吓倒愤怒的邛山百姓。德呷木卡布绒在监牢中通过两个儿子与邛山人保持着密切的联系，他用藏文撰写秘密暴动计划，分送到巴底土司属下的 16 个村寨。他英勇不屈、不畏强暴的斗争精神鼓舞着邛山人，巴底土司统治下的广大农奴奋起反抗。

一场声势浩大的农奴起义终于在巴底爆发了，这次起义有 1000 多人参加，他们在德呷木卡布绒的一位好友（名叫瓦萨西）领导下，于 1886 年 8 月的一个夜晚，高举火把冲进土司官寨，

杀死了凶残的益色拉买，活捉了荒淫无耻的女土司白利娜姆，释放了监牢里的人，他们明确提出推翻土司政权，不纳粮，不交租，废除乌拉差役，土地归农奴等等响亮的革命口号，打开了土司的粮仓、箱柜，把粮食、衣物、金银财宝等全部分给穷人，多者分得粮食上千斤，少者也有几百斤。广大农奴获得了胜利果实，斗志更加昂扬。他们把土司派粮、派款，派差的账簿全部付之一炬，砸碎了土司的官印和各种刑具，战果辉煌。可是，正当邛山人沉浸在胜利中的时候，女土司和她的两个儿子在其走狗的帮助下，逃到了康定。巴底土司原来是清朝皇帝敕封的大土司，所以求救于清朝官吏。腐败无能的清朝政府对外赔款割地，而对农奴起义却百般仇视，残酷镇压。邛山村的广大农奴与前来镇压的清军经过多次浴血奋战，英勇抵抗，最后因敌众我寡而失败了。许多暴动英雄血洒战场，壮烈牺牲，以德呷木卡布绒为首的32 个暴动首领又重新落入农奴主的监牢。

邛山村农奴暴动，虽然由于没有正确的领导而失败了，但他们的斗争极大地鼓舞了千里西康高原上的康巴农奴，沉重地打击了农奴主阶级的嚣张气焰，通过这次暴动，巴底土司也不得不答应减轻农奴的部分负担。

（二）布鲁曼起义[①]

19 世纪中叶，在新龙县爆发了一次声势浩大的藏族农奴武装起来，它为藏族近代历史谱写了一页耀眼的篇章。这次起义的领导者原名工布朗结，因他的左眼失明，故又叫“布鲁曼”（藏

① 在对待布鲁曼这个人物以及他领导的战争等问题上，20 年来学术界有不同的看法。一部分人认为布鲁曼是农奴起义的领袖，他领导的战争是反抗农奴主阶级和清朝政府的正义战争。代表这种意见的有 1963 年中国社会科学院民族研究所编的《藏族简志》（下篇），牙含章先生撰写的《达赖喇嘛传》，曾文琼同志在 1979 年第一期《西南民族学院学报》上发表的论文《19 世纪中叶川康地区的一次农奴大起义》，以及原四川民族调查组 1959 年的调查材料等；另一部分人认为布鲁曼是叛乱头子，他领导的战争是封建农奴主的叛乱活动。代表这种意见的有李静轩在《四川文史资料选辑》第二辑上发表的《赵尔丰经边始末》。在 1980 年第一期《西南民院学报》上发表的徐铭同志的文章《工布朗结是农奴起义领袖吗?》和上官剑壁同志的文章《瞻对土司布鲁曼兵变杂议》等。

语，即丧失了视觉的人），他领导的起义俗称“布鲁曼起义”。这次起义发生于1848年，失败于1865年。历经道光、咸丰、同治三个皇帝，其规模之大，时间之久，影响之深，在藏族近代史上是罕见的。

1. 布鲁曼（བུ་ལོང་མ）

布鲁曼本名工布朗结（མགོན་པོ་རྣམ་རྒྱལ），尊称阿工（ཨ་མགོན）。据藏文史书《工布朗结传记》载：布鲁曼“出生于藏历十三甲子土羊年”（1799年）。而新龙县群众则传说，布鲁曼属牛，生于藏历火牛年（1817年）。

布鲁曼出生于新龙最古老的日鲁家族。这个家族在清代以前以劫掠而远近闻名，到了清代，由于与清军搞不好关系，势力一年不如一年，家族的地位也逐渐下降。到布鲁曼的曾祖父瞻对·工布丹时，只是一个头人，即中瞻对甲孜村的头人，俗称甲孜头人。1728年，清朝政府对新龙（旧称瞻对）的土司头人实行分封制，甲孜头人归属于新龙峪纳土千户管辖。到布鲁曼父亲罗布次仁承袭甲孜头人时，峪纳土司已由达格·邓朱汪吉继承，简称达格土司。罗布次仁对达格土司口服心不服，一心想夺取达格土司的职权。为此，他一方面支持达格土司的妻子班增（罗布次仁的亲戚）同达格闹事，另一方面又把自己的四个女儿先后嫁给附近的萨绒、岭达、墨堆、墨足四个部落的头人，以扩大自己的势力范围。经过一段时间后，达格土司因夫妇内乱而自杀，其弟弟丹增活佛做了达格代理土司。这时，原达格土司妻子班增再次与罗布次仁合作，赶走了丹增活佛，占领了达格土司的领地，夺取了土司的印信号纸。罗布次仁自立为土司，称茹色长官司。这时布鲁曼已出生，为罗布次仁的小老婆罗布卓玛所生。

但是，清嘉庆二十年（1815年），布鲁曼的父亲罗布次仁（又写作罗布七力），因反清失败被诛。《清史稿·罗思举传》记载：“命恩举进剿，克四岩，洛布七力就歼，请分其地以赏上下瞻对诸出力头目。”据藏文史料《工布朗结传记》记载的布鲁曼的出生年月，这时他已16岁了，正是继承他父亲事业的时候。

然而就在这个时候，他的父亲被杀害，他家的土地和财产，也被清朝政府没收而赏给了别人。自然工布朗结的地位也完全有可能下降，甚至降到农奴的地位。同时，清王朝和其他土司头人的“杀父夺产”，在布鲁曼年轻的心中留下了仇恨。

据当地传说，布鲁曼从小就尚武，武艺超群，也很有志气。在他8岁时就已学会用石头猎获野兽。新龙上寨的穷乡僻壤，陶冶了布鲁曼不甘受他人屈辱的坚强性格。在他小的时候就很喜欢结交朋友，他结交的朋友，都是穷苦、正直、气力大的人。相传布鲁曼15岁时，结交了三个最知心的朋友，其中一个名叫切纠达瓦。他们四个常在一起，谈论着村寨里一些不合理的事。有一次四个人商量决定，要重重惩罚一个穷凶极恶的土司，这个土司名叫日弄。他有一个很大的牧场，在离官寨十多里远的山上，有100多个农奴在那里服劳役。一天，布鲁曼与三个知心朋友带上猎枪，来到日弄土司的牧场，乘其不备，发动突然袭击，夺得了牧场，放走了农奴，并把牛羊都分给了附近的农牧民。这件事震动了雅隆江河谷，传遍了上中下三个瞻对，大江两岸的藏族父老乡亲都大加称赞，要青年们学习“江德雅格”（对布鲁曼的尊称）。因此，布鲁曼的朋友也越来越多。到了18岁时，据称已有81个知心朋友了。

从此，布鲁曼成长为一个能带兵打仗的年轻勇士，他的名字因带领群众进行反抗活动，传遍新龙数百里土地的每个角落，越来越多的受苦农奴团结在他的周围，与各地土司展开了激烈的斗争。起初他们以朋友的形式集合，共同偷抢土司头人的东西，用这些东西买枪买马，把自己武装起来。相传，布鲁曼20岁那年，他亲自带领这些穷朋友用武力推翻了切衣村的封建头人，并相继战胜了雅隆江东岸的泥拖、桑郎、白日、卡娘等村的土司、头人。胜利的消息传出去以后，投靠布鲁曼的人更多了。当时在布鲁曼领导下的农奴已有172户，他们时而结伙住进森林，袭击过路的土司头人和他们的商队，时而分散到各村宣传群众、组织群众。在斗争中，他们的势力日益壮大起来。

这时各地的土司头人惊恐万状，既害怕布鲁曼，又恨布鲁曼。他们把布鲁曼当作眼中钉，肉中刺，想方设法谋害布鲁曼。

布鲁曼有一个朋友，家住布日村，人称巴巴家，经常受一个名叫阿朱的封建主的欺压。阿朱又正好是布鲁曼的仇人。有一天，布鲁曼过江到布日村去拜访巴巴家，被阿朱看见，他诬蔑布鲁曼偷了东西，辱骂他是小偷。在忍无可忍的情况下，布鲁曼取出土枪与阿朱展开了对射。阿朱仗着自己早已有准备，人又多，所以气焰嚣张。面对着悬殊的力量对比，布鲁曼只好先退到巴巴家。正当他从巴巴家的窗口往外眺望，寻找射击目标时，"嗒"一声枪响，弹头正好打在他面前的窗框上，木屑飞溅，扎入布鲁曼的右眼，从此右眼变瞎。他常对人讲："我这个布（儿子或英雄）成了鲁曼（ལོང་མ་盲人）了。于是'布鲁曼'这个名称一传十，十传百，传遍千里西康高原，并一直流传到今天。"

2. 初战告捷

自鸦片战争爆发后，藏区的大农奴主阶级和帝国主义侵略势力互相勾结，对广大农奴的剥削和压迫日益加重，人民生活在苦难的渊薮中不能自拔。新龙一带连年发生天灾，"地动时时有之，惟前岁为甚，自明正地方起，藏地房屋碉寨倒塌甚多，打死人畜不计其数，甚有一村全行压毙者"，"雅隆江水旧不泛不滥，今岁水甚汜滥，近岸田房颇受其害"，冰雹"年年皆有，若遇之有颗粒无收者"[①]，天灾人祸逼得瞻对农奴欲生不能，欲死不忍，惟一的出路就是起来造反。

1847 年，布鲁曼领导的朋友会同盟者，打出起义的旗帜，号召人民群众起来反抗土司头人，宣布废除"乌拉"、"差役"等制度，提出"跟着我打仗，就有糌粑吃！""谁的战功大，就分好土地"等口号。

1848 年（清道光二十八年），起义的队伍，手持土枪、长矛、锄头等武器，在布鲁曼的率领下，"举起一面黑旗冲向土司

① 见《定瞻厅志略》。

官寨，杀死了瞻对土司及其全家老小，占领了土司、头人的官寨，打开了仓库，把堆积如山的粮食分给了一贫如洗的农奴群众，把土司剥削来的虎皮以及各种华丽的衣服，也分给衣不蔽体的农奴和奴隶。当众焚毁土司剥削人民的账簿、契约。并明确宣布：'废除乌拉差役，免除一切贡赋'"[①]。起义军首战告捷的消息很快从切衣村传向四面八方，无数不堪忍受农奴主剥削和压迫的农奴，纷纷前来投奔起义军，使起义的队伍从最初的几百人发展到1000多人。

布鲁曼带领着这支声势浩大的起义队伍，又向上下瞻对的大小封建主发动了武装进攻，以锐不可当之势，先后战胜了大盖、日巴、沙堆、甲孜、日弄、洛古、通霄、博孜、雄龙西等地土司、头人，控制了整个新龙县。在起义军的打击下，新龙各地封建农奴主的反动武装土崩瓦解；在起义军的影响下，新龙各地成百上千的农奴拿起刀、矛、斧、弓箭、土枪等武器，杀死穷凶极恶、民愤很大的土司头人，分地分粮分衣服。一场轰轰烈烈、如火如荼的农奴起义席卷数了百里长的新龙河谷。平时如狼似虎的农奴主这时个个惶恐不安，他们悄悄地派人，或逃跑到甘孜、德格、康定等地，向诸土司要求保护他们的统治利益，请这些大土司派兵攻打布鲁曼起义军。

甘孜、德格等地土司早已感到，布鲁曼领导的农奴起义，对他们的统治是个严重威胁，共同的阶级利益把他们连在一起，他们联合发起了向新龙起义军的进攻。可是，他们手下被迫支差而来的士兵哪里是饱受饥寒的农奴起义军的对手，经过短暂的交战，土司手下的军队被起义军打得溃不成军，狼狈不堪，最后完全失败了，而起义军每到一处，开仓救济贫苦农奴，免除一切乌拉差役，深得民心。经过数月的南征北战，到了清道光二十九年（1849年）春天，起义军的队伍已增加到2000人以上。

---

① 见曾文琼《19世纪中叶川康地区的一次农奴大起义》一文。

3. 公开反抗清朝统治

布鲁曼领导的起义军经过短期整顿，正当要西渡金沙江夺取西藏；东越折多山，饮马大渡河；北跨色达草原，放牧于青海之时，以明正、德格两大土司为首的十五路头人，联名上告清廷。“当时身为四川总督的琦善，对于起义军的队伍不断壮大，深感忧虑，他在给道光皇帝的奏折中讲：‘中瞻对野番工布朗结，负固不法，出巢滋事，先后抢去上瞻对、下瞻对咽陇、喇滚各土司等印信号纸，占去有号纸峪纳、撒墩土千户地方二处，并无号纸头目地方九处……适明正、德尔格特十五路土司，因被该番欺凌难堪，公同于上年禀请剿办。臣琦再三思维……亟应早为扑治。’道光皇帝对于十五路土司的联名状和琦善的‘进攻奏折’很快就批准。1849 年（道光二十九年）2 月，道光帝命令琦善前往瞻对进行镇压，并谕令：‘务当迅速剿灭，歼厥渠魁，勿令蔓延肆扰。’琦善于 2 月 20 日抽调了松潘、懋功、建昌等地的汉番屯兵 4306 名前往镇压”①。

清军经过康定到达甘孜，又吸收了明正、德格等十五路土司的藏兵，形成一支 6000 多人的庞大队伍，在人数上比起义军多了近一倍。因此，清军初战时凶猛异常，占领了一些地方，起义军遭到一些损失。这时，起义军改变了战术，他们利用熟悉地形的优势，进行夜战，采用奇袭。当清兵进攻时他们伏而不出，当清兵撤退时他们在半路突然伏击，这种避实就虚、出没无常、以守为攻的灵活战术，打得清军晕头转向，一时难以进攻，进退两难。有时起义军集中强大兵力埋伏于深山老林中，引诱敌人自投罗网。“一次清军行至羊角坪山梁，遇起义军埋伏 1000 余人，在起义军将领恰必阿索的带领下，奋杀而来，清军伤亡较大，这时琦善才尝到起义军‘甚为凶猛’的滋味。”

尽管清军众多，武器精良，又有十多个土司的帮助。但是一

---

① 见曾文琼《19 世纪中叶川康地区的一次农奴大起义》，《西南民院学报》1979 年第 1 期。

进入新龙的深山峡谷、原始密林，人地两疏，有力也无法施展，反而处处遭到起义军神出鬼没的打击，不到两个月的时间，清军被起义军拖得精疲力竭。到了道光二十九年5月，堂堂四川总督琦善也只好向皇帝叫苦，说什么："大兵深入不毛之地，冰雪载途，天气之冷寒，冰土之恶劣，山径之险阻，粮运之艰难，亦与内地迥异。自章谷迤西，均属野番地面，向为人迹罕到，衣食俱无从添备，官兵眼目手足多有雪照冻裂者，其劳瘁询有悯。"[①]他把自己的惨败归于地理和气候原因，以逃避皇帝责难，这也是可以想象的。琦善的叫苦正说明了起义军的巨大胜利，清朝政府虽然也不甘心这次失败，但"在经费支绌之时，自需力求镇静"[②]，因此，不得不改换策略。

道光二十九年7月，清朝政府企图以高官厚禄诱引布鲁曼投诚。只要布鲁曼答应降清，赏赐"六品官"的头衔。布鲁曼拒绝招安，尽管"大集兵力縻饷至数十万"[③]，最后连一个起义军也不受招安。堂堂川督琦善实在想不通，于是虚构了一幅布鲁曼受"招安"的图画，上报皇帝。昏庸无道的帝王竟然降旨："琦善督兵远涉，迅速蒇功，著交部从优议叙"[④]，并奖赏琦善。

通过这次的抗清战争，起义军以少胜多，打败清军的空前胜利，极大地鼓舞了雅隆江两岸的瞻对人民，越来越多的农奴加入起义军。自此，起义军进入了发展壮大的全盛时期。

4. 转战南北两路

1850年,中原各地爆发农民起义,太平天国的革命斗争进入了高潮,石达开的部队攻入四川,摇摇欲坠的清朝政府整天忙于调集军队镇压内地的革命运动,早已无暇顾及甘孜藏区的动乱。

布鲁曼领导的起义军正是这个时候走出新龙河谷，转战甘孜藏区南北两路，历经十多个大战役，取得了很大的胜利。

---

① 见四川省档案馆所藏《巴县档案材料》中《琦善五月二十三日奏片》。

② 同上。

③ 见《骆文忠公奏议》。

④ 见《清实录》。

第一个战役是北上攻克甘孜。甘孜县的孔萨、麻书两大土司，早已感到新龙起义军的威胁。他们与德格土司联名向清廷求救，无果而终。面对起义军的进攻，他们只有各奔前程，各显诡计。狡猾的孔萨土司起初企图用美人计诱引布鲁曼以缓和眼前的矛盾，结果没有得逞，只好投降纳贡。但麻书土司仍不甘心下台，与起义军展开了一次激战。

起义军在孔萨土司的官寨建立了统帅部，在这里制定了新的作战计划，决定分兵多路，扩大战果，推翻甘孜藏区的所有农奴主阶级的统治。由将领阿曲罗科率一支军队东出章谷，直攻东路诸土司；由布鲁曼的三子仁真多吉率一支起义军，北上青海，攻打玉树、果洛等牧区；由布鲁曼的次子东登工布（又名不角曼）带领一支起义军南下理塘和巴塘，占领南路诸土司的领地；主力部队由布鲁曼亲自率领，进军德格。

在大大小小的战役中，理塘之战是比较激烈而又很重要的一次。据藏文史料《工布朗结传记》记载：起义军到达理塘，土司官寨久攻不下，“理塘土司的官寨在河边上，官寨四周早已挖了防守的战壕”，起义军“打了七个月，仍未攻克下来”。这时，理塘一带正在流行天花，土司官寨内的士兵把患天花而死去的人的尸体挖出来，把腐烂的尸肉涂抹在箭上，射向起义军的军营，又把有天花菌的污物掺和在鼻烟中送给起义军士兵，于是天花在起义军士兵中蔓延滋长，传染开了，死了不少人，连布鲁曼的孙子班青也染病而死。这迫使起义军撤兵。不过这次对理塘长达七八个月的围困，造成清朝的驿路梗塞，使清廷大为恐慌，据牙含章先生《达赖喇嘛传》中讲：“工布南结（布鲁曼）之子东登工布率领民兵，拆毁了理塘土司的官寨和大路上的桥梁，‘并拆阅文报，捆绑通司（翻译），赴藏之路不通’”。说明起义军在理塘活动频繁，当时清朝政府派一个名为福济的查办大臣前往西藏，结果因“道路梗塞，未能前往”[1]。起义军还派兵到理塘与巴塘

① 见《达赖喇嘛传》第65页。

交界的三坝地方“劫去粮员行李，抢夺由藏发出折报公文”[1]，沉重地打击了清朝政府的反动统治。

东路军直逼明正土司所辖地方。康定的明正土司在木雅竹吉地方布防两营军队进行阻击，起义军虽只有100多人，但个个精明强悍，坚强不屈，他们对敌营发起强攻猛打，经过浴血奋战，最后消灭了明正土司的两个营，取得了胜利。

西路军在布鲁曼的带领下，自甘孜出发，经过绒坝岔、玉隆等地向德格进发，沿路土司早闻起义军所向无敌，纷纷投降，进一步壮大了起义军的力量。尤其是起义军沿途军纪严明，秋毫无犯，深得广大农牧民群众拥护。

5. 夺取德格土司政权

起义军在玉隆驻扎数月以后，开始向德格土司的中心地区挺进。德格土司是甘孜藏区四大土司之一，实力雄厚，起初也准备负隅顽抗，死守德格。为此集中了1000多士兵埋伏在雀儿山下，企图来一个出其不意的袭击。然而消息被德格土司统治下的农奴走漏，结果反而被起义军来一个反击。土司的兵多为支差，不愿送死，所以两军相遇，土司的兵溃不成军，不是狼狈逃走，就是倒戈，起义军以雷霆万钧之势，横扫土司的残余军队，顺利地占领了土司官寨，夺取了土司政权，对土司家中作恶多端、鱼肉人民的一些头人和走狗进行了惩处，有的被砍头，有的背石投入大江。德格土司的家属被活捉后押送到新龙。同时，打开土司的所有仓库，把粮食、酥油、衣服以及金银财物分给群众，并当众烧毁了土司的契约、账簿，宣布废除乌拉差役。自此，起义军的声威大震，甘孜藏区各地农奴闻声奋起，纷纷响应，抗差抗租斗争风起云涌，席卷金沙江两岸。广大劳动人民热烈拥护起义军，积极参加起义军，使起义军队伍扩展为一万多人。

至此，布鲁曼领导的农奴起义军横扫了康东、康南、康北各地土司头人的反动武装势力，占领了金沙江以东的大片康巴地

---

① 见《骆文忠公奏稿》卷6《密陈西藏情形》。

区。乾宁县惠远寺门口竖立的一块清朝同治四年（1865年）九月所建的石碑上刻着："该酋（指布鲁曼）性最狡黠，即遣官理处，旋结旋翻，各土司力不能支，分头远避，近年复侵占德格，将土妇母子羁留占对夷寨，侵夺灵葱拉妥土司地区，扰及金川、绰斯甲、独松三处，西宁所属迭木齐二十五族，藏属察木多（昌都）、乍丫等处，围攻理塘，烧毁台站，此寺亦时为所侵扰。"可见，当时起义军的力量已经到达东至金川、绰斯甲；北至青海的玉树、果洛；西至昌都；南至理塘，方圆千里，属民8万户。这样大的农奴起义在甘孜藏族地区历史上还是第一次。

6. 川藏两军联合围剿起义军

起义军攻下德格以后，写信给西藏地方当局，信中说："……觉卧（即释迦牟尼）佛像是雪域全体藏人共同的佛像，并非你们西藏一方的私有物，应当把它送到瞻对来，如果不送来，我瞻对的兵士比荞子还要多，武器比针尖还要锐利，将派兵攻打你们。"并表示一定要打到拉萨，把起义军的战马拴到布达拉宫面前顶天石柱上（即石碑）。

西藏地方政府面对康区的农奴起义，自然不会处之泰然。代表西藏农奴主阶级的噶厦对农奴起义军早已恨之入骨，一方面在拉萨召集三大寺（即色拉、哲蚌、甘丹）的僧人举行大法会，念经诅咒起义军，同时积极筹划出兵征讨起义军，向清朝驻藏大臣长庚提出川藏两方共同派兵会剿。

此时，内地的太平天国起义军被消灭，四川的农民起义也遭到失败，清朝政府除掉了心腹大患，能够腾出手来镇压甘孜藏区的农奴起义。因此，同治二年（1863年）三月，清朝政府向川督骆秉章下了进剿布鲁曼起义军的命令。

西藏地方当局派了赤门色和德麦色两位将军，率一万多人，分兵两路向甘孜藏区逼近。由赤门色带领的军队直接攻打德格。在同治四年秋（1865年），起义军与藏军在金沙江畔发生激战，双方伤亡惨重。藏军第一次攻击失败，第二次攻击时，由于起义军内部出现叛徒，里应外合，首先杀害了起义军最得力的带兵官

阿曲罗科，另一个主要带兵官普央占堆投降藏军，使起义军的力量遭到极大损伤。面对着腹背受敌的严重局面，起义军决定撤回新龙，保存兵力，利用新龙复杂的地形，与敌人展开迂回战术。在撤退前，将德格土司的官寨和正在修建的房屋同时烧毁，把多余的粮食都分给了当地的穷人。与此相反，西藏地方当局的军队进入德格后大肆烧杀抢掠。

藏军的另一支队伍到达巴塘后，“‘再经入境，即肆抢掠，将火药局侧民房拆毁，并拆桥梁’，连递送巴塘公文的士兵，也被‘剥衣夺食’，甚至巴塘土司的寨子也‘开放枪炮，投掷石块，伤毙人命’。这样似如土匪的队伍，连四川总督骆秉章也不能不产生‘瞻夷之患未弥，西藏之衅先开’的忧虑”①。

西藏地方当局派兵的同时，清朝政府也下决心剿平“瞻对之乱”。同治二年三月，同治皇帝一面命令川督调集大小金川等处土兵和巴塘、理塘等地文武各官，星夜前往进攻，一面“命令西康麻书土司索南旺结、明正土司坚赞林钦出兵协助，分路环攻”②。同时又命驻藏大臣满庆，“调集各处士兵，防剿瞻对西北两面”③。因此，起义军陷入了川藏两军四面夹击、腹背受敌的困境。尤其这次川藏两军总出兵人数，有起义军数倍之多。当时起义军的总人数不过3万左右。尽管如此，但是曾历经数十次，甚至数百次战斗考验的起义军将士，面对强敌，无所畏惧。他们个个冲锋陷阵，英勇杀敌，以一当十，打退了川藏两军的一次又一次围剿。因此，这场围剿与反围剿的战争持续长达两年多时间。

经过两年多的浴血奋战，起义军终因孤军奋战，寡不敌众，开始在各个战场节节败退。布鲁曼本人带领的一支军队，在撤出德格返回新龙途中，连续多次受到沿路各土司的阻击，损失惨重。起义军的根据地新龙的沙堆、日瓦、大盖等地，也相继失守。各地起义军有的归降，有的被打散，局势已经无法控制，最

① 见牙含章先生《达赖喇嘛传》。

② 见牙含章先生《达赖喇嘛传》。

③ 见《骆文忠公奏议》卷7。

后只剩下少数亲信，如布鲁曼的大儿子桑达工布和老二东登工布和部分侍卫在布鲁曼身边。他们被前来镇压的川藏两军死死围困在雅隆江畔的一座“孤城堡”里。城堡四周的山峰和桥头以及路口都被官军占据。尽管如此，官军仍迟迟攻不下这座起义军最后的据点，于是采取了谈判诱降的欺骗手段。

第一次谈判，布鲁曼同二儿子东登工布到藏军兵营，狡猾的藏军带兵官赤门色迫于布鲁曼的威风，不敢下手，没有达成协议。

第二次谈判，布鲁曼的另一个儿子及立工布去藏军兵营继续谈判。“及立工布乃以哈达裹刀欲乘间刺杀彭饶巴（藏军将领），彭饶巴觉而擒杀之。”工布朗结在寨中望见叹曰：“此子死，吾事完矣！”[①]谈判彻底破裂。官军又派起义军的叛徒出面劝降，遭到起义军的一顿痛骂。

起义军的最后结局有两种说法，第一种说法，“最后，清军用火攻逼近碉堡。同治四年（1865 年）十月的一个下午，布鲁曼及剩下的全部起义军将领和战士，跳入火海，壮烈牺牲。转战 17 年的农奴起义，终于被凶恶残暴的封建统治者扑灭了”[②]。第二种说法是，谈判破裂后，布鲁曼决定突围。布鲁曼出发前，杀死关在普章楼底的一批“人质”，上楼安慰即将同普章同归于尽的家人。然后，带上亲信、下属和卫兵 30 多人，便燃烧了房子，从布日沟往山上冲去。当布鲁曼来到瞻对、甘孜交界的卡瓦洛则山时，已劳累得不能支持了，到达冰雪终年不化的卡瓦洛则山峰顶时，已不能骑马了。布鲁曼用腰刀当拐杖，邓登工布搀扶着他。刚翻过卡瓦洛则峰顶，来到错中可村寨，布鲁曼的心肺便破裂了，随即气绝身亡。

布鲁曼死亡这一年，是藏历水猪年（公元 1863 年）。这年，布鲁曼年仅 45 岁。

上述两种说法虽然殊异，但都说明了一个问题，起义军将士在最后与敌人的决战中，“屡诱不降”、“率众力战”，临死不屈，充分

① 见《瞻对志稿》。

② 见曾文琼《19 世纪中叶川康地区的一次农奴大起义》。

表现了康巴农奴同农奴主和清朝反动政府血战到底的革命气概。

（三）农奴的其他斗争方式

鸦片战争以后，中国社会进入了一个新的历史发展阶段，甘孜藏族地区的社会亦动荡不安，广大农奴起来反对农奴主阶级的斗争更加频繁，遍及各地。从农区到牧区，从跑马山下到金沙江畔，农奴的反抗斗争犹如熊熊的草原烈火，越烧越旺。

这个时期，康巴农奴除了发动武装暴动反抗农奴主的统治之外，还经常采用逃亡、怠工、暗杀农奴主、毁坏农具等方式与农奴主展开斗争。清光绪二十五年（1899 年）章谷（炉霍）土司被反抗的农奴杀死；光绪二十年（1894 年）瞻对（新龙）地区广大人民逐杀西藏封建农奴主集团派驻新龙的官吏；1935 年，白玉县三岩乡五六百农奴武装抗差暴动，德格土司动用了近千名武装力量才把这次暴动镇压下去；1938 年，理塘毛垭土司为其姐出嫁，向百姓派过多的牛马做陪嫁，爆发了群众性的抗征斗争。这些斗争事件的发生起伏相继，连绵不断。

农奴消极怠工、破坏工具的事情更是层出不穷、屡见不鲜。当头人和监工不在时，农奴就休息不干；地里割草时故意把青稞当杂草拔掉；犁地时狠狠责打耕牛，或把木犁损坏；支差时以病弱牲畜应差等，举不胜举，总之他们为农奴主劳动尽量敷衍搪塞，马虎从事。

当农奴对于农奴主的剥削和压迫忍无可忍时，就采取逃亡的办法，以求生存之路。由于农奴逃亡而庐舍废弃、田园荒芜的景象，解放前在甘孜藏族地区随处可见。据民国三十七年（1948）统计，甘孜县生荒和熟荒地共计 33800 多亩，其中 6500 多亩致荒的原因是“差民逃亡”。1946 年 10 月理塘县长向西康省政府的报告中称：“霞坝逃亡 46 家，木拉逃亡 21 家，濯桑逃亡 25 家，拉波逃亡 21 家，毛垭逃亡 32 家……”[①] 农奴的逃亡使农奴主在剥削方面不可能不受到严重的影响。因此，为了防止农奴逃

① 这些统计资料均来自国民党统治时期西康藏区档案资料汇编。

亡，康巴农奴主对农奴实行了连坐监视的统治办法，即一村中如有一户逃亡，则该户的全部差役贡赋由全村负担。同时规定平时农奴外出必须经农奴主的允许，但农奴并没有因此而屈服。

除了用怠工、逃亡的方式进行反抗斗争之外，康巴农奴还常常用山歌来控诉农奴社会的黑暗，鼓动人们起来斗争。南路有些地方还存在着农奴与农奴主面对面地对唱山歌，进行斗争的情形。下面摘录几首农奴的山歌：

若问穷人为什么受饥寒哟，
因为那两脚的豺狼太贪婪！
要问穷人为啥受煎熬哟，
因为那披着人皮的魔鬼太凶残！

只因唱了一支歌，
脖子上被套上了枷锁，
要问歌里唱了些什么，
枷锁上明明写着。

不要以为你手中有枪，
不要以为你仓中有粮，
只要雄鹰一展翅，
管叫你无处躲藏。

就算金花银花遍地长哟，
没有糌粑牧人也要饿断肠哟。
不是蜜蜂飞来飞去受艰辛哟，
看你把遍地野花当蜂蜜尝哟！

康巴人反抗西方殖民主义者的斗争

自19世纪40年代起，西方殖民主义者为了把中国变成他们倾销商品、贩卖鸦片和掠夺原料的殖民地，采用“炮舰政策”，对中国发动了一次又一次的侵略战争。他们侵略的目的不仅仅是要强占我国的沿海地区和中原各地，还企图把我国边疆各族人民也置于他们的殖民统治之下。处在我国西南边疆横断山系中的甘孜藏区，也遭到了西方殖民主义者的入侵和掠夺。

一、西方殖民主义者在甘孜藏族地区的侵略活动

鸦片战争失败后，西方殖民主义者打开了我国闭关自守的大门，把不平等的条约强加在我国各族人民身上。1858年6月签订了《天津条约》，规定英人、法人可以进入中国内地游历通商、自由传教；1860年签订了《北京条约》，进一步规定法国传教士可以在全国各省租买田地；1876年签订了《烟台条约》，规定英国可以派员“遍历甘肃、青海一带地方，或由内地四川等处入藏，以抵印度”。自此，西方各国的殖民主义者在“传教”、“游历”、“考察”等各种名义下，先后来到甘孜藏族地区，进行

各种侵略活动。

最早来到甘孜藏族地区的是法国传教士。1857 年法国传教士古尔德扮作商人混入甘孜藏族地区，他来到康定，用欺骗的方式购买藏民土地，建立学校和教堂，并在康定南门外设置了主教府，然后以康定为据点向四处发展，派人深入南北两路各地传教。

1862 年，康定法国天主教会派人进入南路的巴塘，建立教堂，四处游历，八方活动。这些活动立刻激起了巴塘人民的反对，但是清朝驻巴塘的军粮府崇洋媚外，宣称军粮府有保护法国人之重责，并与法国传教士勾结在一起，不择手段地拉巴塘藏民加入教会。巴塘藏民信仰藏传佛教由来已久，他们对天主教毫无兴趣，甚至痛恨法国传教士。每当看见法国人在房顶上晒照片时，他们就叫喊："得罪了天，天干了使我们吃不到糌粑。"因此，尽管法国传教士挖空心思，以送钱、送吃、送穿等小恩小惠引诱藏民信奉天主教，但收效甚微，用了九牛二虎之力，仅有 17 个巴塘人信奉天主教。法国传教士除了在巴塘建立教堂，传播天主教之外，还在康定、泸定、道孚、炉霍、丹巴等处建立了直属教堂，影响颇广。

继法国人之后，来到甘孜藏族地区的是美国人。清光绪二十年（1894 年）前后，美国传教士在康定、巴塘等处相继建立教堂。一个名叫贝多的美国传教士曾到巴塘，在城区附近的甲日隆租地 7 亩，准备修建基督教堂，因巴塘人的坚决反对而未建成，他本人也只好回国。到 1903 年美籍传教士浩格登与史德文到巴塘成立了基督教会，并修建了一所福音堂，办起了学校和医院，种植蔬菜、果树。他们在巴塘立足后，陆续又从美国招来了一些人，到 1932 年为止连他们的家眷在内在巴塘的美籍男女有 30 余人，成为巴塘势力最雄厚的外国殖民主义者。

继法、美两国传教士之后，积极向甘孜藏族地区扩展侵略势力的是英国人，其次才是意大利、德国、土耳其，瑞士、西班牙等国的殖民主义者。到 1936 年，仅康定县就有各国传教士 30 多

人，收容教徒4000多人，在关外各地建立直属教堂18个。从此，西方殖民主义者的教会势力遍布整个甘孜藏族地区。

这些西方殖民主义者的传教士终年不绝地进入这些边远地方，究竟干什么呢？

第一，进行间谍活动。“搜集有关民族、语言、地理、历史、商业以至一般文化的情况，将其送回国内”①。为了掩蔽群众的耳目，这些充当帝国主义侵略鹰犬的传教士，常常以采集动物标本、了解风土人情为名，四处游历，八方活动。据《清季筹藏奏牍》记载：传教士的所谓“游历”活动，“每多中途改道，且多不由大路行走，每于人迹罕到及曾封禁之路，自与跟役一二人随意前行，护送之人劝之不可，可沿途行踪诡秘，所到之处，详绘地图”。四川总督丁宝桢的奏折里也提到：“其为查看道路情形，探明风土人情，以为后日拟由该国陆路入川境可知。”凡是殖民主义者的传教士“悉精熟藏文藏语，与土人谈话，毫无扞隔，又喜游历乡村旷野，凡康定之民风物产地势土宜，莫不尽悉……游跻所经，必有地图，呈缴于主教处”②。可见，他们的“游历”活动决不是一般的游山玩水，而是货真价实的特务侦察活动。

辛亥革命爆发前夕，趁内地之乱，西方殖民主义者纷纷派人进入甘孜藏区。这个时期他们的间谍活动更加频繁，1909年驻巴塘的英国牧师得丽生为美国间谍罗佛当向导，未持有赴西藏的护照，竟潜行到了昌都。1910年英国牧师穆宗文假借赴盐井游历之名，中途改道去江卡、乍丫、昌都等地活动。1911年美国牧师浩格登和英国牧师叶葱郁、顾福华、成忠宣等去云南德钦（阿墩子）进行侦察活动。在此之前浩格登和医士哈德借赴德格游历之名，私自前往同普、昌都、江卡、乍丫等地。同年住巴塘的法国司铎吕伯恩、教士彭茂美不通知当地政府，自行潜入盐

① 见卿汝辑《美国侵华史》第2卷，第254页。

② 见《任乃强康定视察报告》转引自甘孜州文化馆编印的《康定概况》刻印本。

井，其中彭茂美由小路潜往云南的德钦和维西厅属的茨宗地方活动。1911年，英国上校军官贝尔立由打箭炉到巴塘后，不通知当地政府，任意潜行，曾到盐井、毕土、闷空、鸡贡、察隅等许多地方察看地形，测绘地图，经历4个多月时间，同年7月才出境去印度。同年，英国人花德金从上海到云南德钦后，匆匆忙忙跑到巴塘、江卡、盐井等地，以经商作掩护，进行特务活动，并坚持由小路回到德钦，强迫盐井噶达村百姓支应乌拉。很明显，这些外国殖民主义者的“传教士”、“游历家”、“商人”私自潜往各处，弃正路大道不走，专寻小路四处乱窜，并不是为了“于中国既得声望，亦实获利益”[①]。而是为帝国主义入侵藏族地区开路，作准备。

第二，千里康藏高原在战略上具有非常重要的地位，这是土地广阔，物产丰富，一直是帝国主义竞相争夺的一块“肥肉”，尤其为西方殖民主义者们所垂涎。英国人曾公开说：“西（锡）金及布（不）丹之北一带地方，牛羊极众，有能致富之资，而无致富之法，甚为可惜。该处山羊、绵羊等之绒毛，所出甚多，而且为天下第一极美之货，乃无市面销路，卒使极美之货，亦等于废物而无用。”[②] 可见他们对藏区的出产垂涎已久，他们早就盼望着千里康藏高原变成自己的殖民区域。所以，自鸦片战争暴发后，就派出许多传教士和商人进入康藏高原，充当探险队和先锋。美国驻华公使田贝在他所著的《中国及其人民》一书中供认“传教士……商业的先锋。本着神圣的热忱，他走入白人足迹不能达到的内地。他们所到的地方，建立一个小小的教堂，一个诊疗所，一座学校和一座工厂”，就这样在一个新的地方居留下来，“外国的商业也就跟着开始了”[③]。可见，外国派遣传教士入藏，为的是探寻新的资本商品市场，为殖民主义的经济掠夺侦察财富源地。英国的探险家霍尔德希在其《神秘的西藏》一书

① 见《清德宗实录》卷227。
② 见《清德宗实录》卷227。
③ 卿汝辑《美国侵华史》第2卷，第256页。

中自供："我们已有足够的材料说明，东部西藏（即今甘孜藏族自治州一带）的一般情况，这对于由中国、缅甸和暹罗的大河流所形成的长而弯曲的河谷的将来发展前途可以作出结论。不容怀疑西藏的许多财富都在这里——所谓财富……主要的是无穷的矿产。"西方殖民主义者之所以对甘孜藏族地区费尽心血，施展阴谋，自有其不可告人的罪恶目的。这一点在英国人枯泊的《由中国到印度之游记》中说得很清楚，他说："西藏每年由四川输入之团茶约值六百万磅，而以金银及羊毛货、皮毛货、药材等为兑换，此项利权甚巨。……此项禁脔不能不设法夺之于中国人之口……则开通西康商路之关系，其重要可知，盖此路一面可连通八募、大理之铁路，以控制云南；一面又可打通四川与扬子江上游英国商业之势力范围，取得连路，同时又可垄断西藏之政治经济也。"殖民主义者的这种经济侵略目的不但留于言，而且见之于行动。自光绪十九年（1893 年），中国与英国会议订立藏印续约以后，外国商品通过开放的亚东商埠，大量输入西藏，又通过西藏广泛流入甘孜藏区，再转售于内地。特别是那些在拉萨不能脱售的外国洋货，往往都运到甘孜藏区来，经过各地土司头人之手，摊派销售给人民群众。据俄国人拉迪金透露：1899～1902 年之间，"每年都有总值约四万到五万卢比在拉萨不能脱售的英国货物运往打箭炉和昌都"①。

第三，各国殖民主义者以威胁、讹诈、强占等各种方式，掠夺康巴藏族人民的土地，然后把土地租给当地农民，进行封建剥削。

巴塘气候温暖、土地肥沃、风景秀丽，向有"关外苏杭"之称。所以，外国殖民主义者争先恐后地进入这个地方，霸占土地，建立帝国乐园。公元 1891 年，法国天主教会在巴塘南部的六王、亚日工等地以开荒为借口，强占土地 1280 多批（每批下种一斤多），并招本地藏民佃种，实行地租剥削。光绪年间，法

① 见 1902 年《俄国地理学会公报》第四期。

国殖民主义者又以神父被害索取赔偿为借口，霸占巴塘城郊数十亩最好的土地。不过，在巴塘占地最多的还是美国殖民主义者。光绪二十九年（1903 年），美国基督教牧师浩格登等人到巴塘后，以年租 170 个藏洋和 39 年的期限，在巴塘城区附近风景秀丽的架炮顶占去 55 亩土地。以后又以开垦、贿买、侵占等方式，扩大到 700 多亩地，作为教会的基地，并高筑围墙，大兴土木，修建教堂、住宅、医院、学校等，俨然为巴塘藏民不能随便出入的外国“租界”。

康定是甘孜藏族地区南北各路的必经之地，自清末始，西方各国都派传教士在此建立教堂。如“真原堂”在城内陕西街，属天主教，由法国人设立，主教华朗廷，教民男女各一百余人；“安息会”在城北街，由美国设立，属基督教，主教安得烈，美国人，教民 30 余人；“福音堂”英美两国各有一所，属耶稣教，信奉者不多。在康定，最有势力者为天主教，是天主教在这一地区的首脑。康定的天主教堂成立时间较早，霸占的土地最多，在康定有 400 余亩，在泸定有万余亩。教堂每年收租粮 2000 余石，供给教堂费用尚有余裕。教堂从甘孜藏区各族人民那里收取的高额地租，作为他们进行侵略活动的资本。为此他们不择手段地侵占土地，每到一个地方，第一步就是通过租借、开垦、贿买、强占等方式占领土地，他们乘着藏族人民遭到惨重的封建剥削无力维持生产的时候，用极小的代价，强夺藏民赖以维持生活的土地。

在巴塘的美国人，以 50% 的高租率把土地转租给农民耕种，采取分庄形式收租，每年收割时，教会派人监督佃户把粮食送到教堂，并打出来。有的佃户自己利用空闲在田边地角开点荒地，贪婪的教会对此也要实行分庄，可见其封建剥削无孔不入。巴塘人民讲：洋人的佃户除了交租之外，还要支应名目繁多的无偿劳役，每年修堰一个月，给住宅刷白土 7 天。此外，每年的三月份，佃户每家出 3 人为教会修楼顶。举办耶稣会时，更使佃户们忙得晕头转向，扫地、扎牌坊、扎花圈、杀牛等各种杂事，都落

在佃户头上。这样的佃户倒不如说是洋人的农奴更为恰当。

外国殖民主义者对藏族人民的剥削，不仅是对佃户，而且还有娃子（奴隶）。驻巴塘的洋人，家中都雇有娃子。娃子的劳动更是多如牛毛，按洋人的规定：星期一和星期四洗衣服；星期二和星期五熨衣服；星期三和星期六擦洗地板；星期天洋人做礼拜，娃子为他们带孩子。至于煮饭烧水天天断不了。曾为洋人当过娃子的洛桑志玛说："洋人每天吃四顿，我每天除了做四顿饭之外，还要喂牛、养鸡、背水、买菜，每周洗30多件衣服，但工资一天只有一个藏洋。若家中平安无事，还能勉强糊口，一旦家中人病了则只有饿着肚子交医药费。"娃子犹如牛马，进了洋人的公馆就像被关进牛棚一样，任洋人支配和侮辱，多少年轻的巴塘姑娘在当娃子时惨遭洋人的侮辱和迫害。一个名叫丝朗的姑娘遭洋人奸污，生下一女孩，被赶出公馆，最后疯了，这就是外国传教士的所谓慈善。正是这些戴着"慈善"面具的外国殖民主义者，利用欺骗手段，不但掠夺藏民的土地，而且强占藏民的房屋。"1908年（光绪三十四年）英国牧师叶葱郁租赁巴塘藏民阿当的房屋6间，议定租期3年，由于阿当不识汉字，竟将租约内的租期改为6年"①。

第四，传教士践踏中国法律，任意干涉内政，不断制造事端，扰乱社会治安，险恶地挑拨藏汉民族关系。"1907年，道孚汉民王志仁开垦官地，与藏民严四洪发生了争地纠纷。王志仁是耶稣教徒，严四洪是天主教徒，于是在两派教会的操纵下，双方'抗不遵断'，使这一纠纷拖延一年多不能解决。而法国司铎熊德龙一方面以袒庇教民为手段，诱人入教，竟向道孚百姓说，如能全体信奉天主教，定将王志仁所垦之地争回；而另一方面，又支使教民说：'王志仁开垦道孚河坝官地，严四洪等既不挡于开挖之际，又不阻于开挖之时，及至稞麦成熟，始行出头滋扰'，企图以此挑起藏汉人民之间的不和，制造民族之间的隔阂和仇

① 见《清末赵尔丰边务档案资料》第三册。

恨，以便从中渔利。在1910年，清政府于道孚开办小学时，因招收的学生中有在天主教附读的，法国司铎熊德龙竟向当地的清朝官吏提出在教堂附读的学生不得收录的无理要求。这些问题发生的原因，在当时打箭炉厅（今康定）同知王典章《洋人干涉学校》禀中说：'法人传教，始以牢笼，继以威胁，积久专横，汉夷（藏）人等受其压制，莫可如何。……恐民智一开，不复堕其术中，乃隐恨于心，借学生何亚哥等系该堂附读之人，亲向汛兵马负图滋闹，而炉霍屯司铎佘廉霭犹函诘马汛弁，虚声恫喝。窥其隐衷，不过借学生的问题，一生阻力，使其他庶政均难推行，该教始行虎视如故'，这就是帝国主义分子的阴谋诡计"①。

1920年，巴塘地区的国民党军队和民团发生武装冲突。美国基督教牧师浩格登等人出面假意调解。当时民团驻扎在党村，浩格登到党村去"调和"，回来就宣称已说服民团停止械斗。殊不知当天半夜党村民团由于受浩的煽动，进城攻打国民党军队，双方激战一夜，民团败阵，城内居民逃空，国民党军队趁机烧杀抢掠，烧毁城内房屋七十余幢，四五天内余灰未尽。这时浩格登等人站在"租界"内的房顶上袖手旁观，幸灾乐祸。当国民党军队打死民团头领并没收其土地和房屋时，浩格登等人又趁此勾结国民党军官，廉价购买了大部分没收的土地和佃户。殖民主义者的狼子野心何其毒也。

第五，帝国主义传教士感到最头疼的是藏族人民只信仰藏传佛教而不信天主教或基督教，为了使藏民信奉天主教或基督教，他们采取了一系列措施。

办医院是传教士收买人心的重要手段，但起初仍得不到藏民信任。美国人在甘孜县办的医疗所，被当地百姓说成是医死康民的医院，没有人去看病，被迫停办。在巴塘，美国人以"无钱也可治病"收买人心。但又要求就医前，先进行传教。凡是来

① 引自徐铭《清末帝国主义在川边藏区的侵略活动》。

看病的，不管病的轻重，首先要在候诊室内听讲耶稣的道理，然后诊断，付不起药费的免费，但必须为教徒，否则不予医治。另外规定，教会的佃户必须信基督教，否则就收回土地，信了教不去做礼拜的也要受到抽走好地的"处分"。甚至还规定商人要借资金也必须信教。对于孩子，则采用送糖、画片等手段，引诱信教。这样，到1926年巴塘的基督教徒才达到百余人，其中有不少是汉人。当然，在康定由于汉人较多，所以情况略有不同，仅天主教的教民康定全县约有400家，算是甘孜藏区教民较多的天主教区。除此之外，凡以藏族为主体民族的地区，无论是天主教还是基督徒，教民均甚少。北路的甘孜县建立教堂由来已久，但教民一直不多，而又多为汉人，传教方式也多以治病进行，其传教士自己也感到："康人多信喇嘛教，传教工作不易开展"①。

第六，使藏族人民无法容忍的是，这些帝国主义分子，一边高呼"慈善"，一边残杀藏民，犯下了血腥的罪行。"1907年美国的德门内由上海到四川后，既未持有去云南的护照，但硬要坚持前往。清政府的地方官吏无可奈何，只得沿途派兵护送。德门内由巴塘到达维西纳姑地方时，认为护送他的川兵李玉山行走太慢，竟持枪连放，企图击毙李玉山。适有藏族喇嘛补更弄经过，中弹殒命，惨遭杀害。当地政府将德门内逮捕至重庆，驻重庆的美国领事与中国官员会审时，竟不允德门内与李玉山对质，并称无权审理命案，于是又将德门内解送上海美国按察司审判。当时清政府官员虽一再声明：'众情愤激，若不定谳，不特无以申死者之冤，亦无以服边民之心。'但美国按察司却在审讯后私自将德门内释放，并在判词中说：'此举乃偶然之事'，'该被告枪毙喇嘛，并极轻之罪无之。'当时清政府官员也认为审判不合，应按中美续约第四款'两国审案办理不合，可以逐细辩论'的规定来进行辩论。而驻上海的美国总领事竟无赖地说：'因按察亦须按照美律而行，当无不合。'彼（德门内）作此举，不能受

① 1950年《甘孜社会调查》。

罪，依律而论，凡被告自审问释放后，不得仍为此案再为拘获。’于是这个杀人命案就这样结束了”①。

1928年，住巴塘的美国医生贝尔义，夜里枪伤了一个藏民，无中生有地说他是小偷。当第二天有人把这个藏民当作小偷送入监狱后，贝尔义又带着“慈善”的面具，假惺惺地去监狱为他治疗。同时，背后又要挟县政府必须严加追究，使这位无辜的藏民不明不白地惨死狱中。

第七，殖民主义者在百年来的血的教训中，总结了一条殖民统治的“经验”：要想稳定地占领和统治一个少数民族地区，只靠枪弹的镇压是不够的，血腥的镇压反而使殖民主义者得不偿失。最有效的统治办法是拉拢当地头人充当他们的代理人。在甘孜藏族地区他们也是这样做的。“1908年法国驻重庆白领事为了拉拢炉霍札格寺的大喇嘛，贿买打箭炉红寺喇嘛安荣华借购买所谓古铜物件，以安荣华为媒介，与札格喇嘛互通书信，并派安荣华送轿子一乘、物品三十件与札格喇嘛。札格喇嘛为了掩饰他与白领事的关系，公开宣称这是四川总督送给他的。但清朝官吏没有追究札格喇嘛，而以‘在外招摇’的罪名逮捕了安荣华。但白领事竟写信给赵尔丰说：‘惟念该喇嘛年少无知，当无大故……可否推爱施恩，以宽释放’。这说明他们的侵略活动已深入到藏族内部寻找其代理人了。”②

第八，殖民主义者以慈善事业为幌子，推行奴化教育，愚弄百姓。他们通过办学校等方式，积极灌输帝国主义思想。在康定、巴塘等地先后办起了不少教会学校、孤儿院。

康定开办“拉丁学校一所，有学生数人，十年毕业，授以拉丁文及经典，毕业后为牧师者，已有数人。康化学校一所，准普通小学办法，现有生徒三班、七十余人”③。

巴塘的“华西学校”颇负名气，是美国人办的，浩格登任

① 见徐铭《清末帝国主义在川边藏区的侵略活动》一文。
② 见徐铭《清末帝国主义在川边藏区的侵略活动》。
③ 见任乃强《康定视察报告》。

教育主任，曾名扬甘孜藏族地区。这所学校创办于1911年，里面分幼稚班和小学、中学三级。小学是六年制，中学是两年制。教育中以亲美、崇美和圣经作为主要课程。对于课程学生不但要朗读而且要背诵。同时传授诗歌，宣讲华盛顿、林肯、拿破仑等名人的事迹。教材大部分都是译自英文的藏文。学费高小与中学每月一个藏洋，初小半个藏洋，幼稚班四分之一个藏洋。1949年该校又添办高中，学生不下500余名。

美国在巴塘办孤儿院，曾收养孤儿180多个。这些孤儿整天被关在院内，失去了人身自由，平时见亲戚的面也得经过院长允许。孤儿院教规很严，谁也不得违反，若稍有犯规之行为，立即受到棍棒、耳光、脚踢等体罚。为了使这些年幼无知的孩子长大后成为他们的忠实奴才，他们利用各种教育方法灌输崇洋思想，逢年过节，给孤儿发些衣服或给点吃的，也要说成是美国的父母送来的。孤儿长大成人后，人身自由亦受到束缚，身上的枷锁进一步加重。尤其在婚姻方面控制得相当严格，一般只许孤儿与孤儿结婚，若与外人结婚，不但受到歧视，而且会受到种种虐待。长得略秀美的闺女则被洋人污辱。大多数孤儿到十七八岁时，必须受洗礼，当基督教徒。

第九，各国殖民主义者倚仗着不平等条约，在商品交换中，多采取掠夺与欺骗的手段，使藏族人民遭到沉重的剥削。土司头人、上层喇嘛与外国资本家相结合，利用政治特权，强征乌拉运输洋货，用摊派方式销售商品。封建农奴主为了获得货币，从洋人手里买得供他们享乐的各种商品，加紧了对农奴的剥削和压迫。19世纪末，甘孜、炉霍等地贡赋负担按印度卢比计算，如霍尔朱倭、麻书、孔撒、白利、东谷五土司向西藏地方当局派驻新龙藏官缴纳守碉费，每月朱倭纳卢比90元，麻书、孔撒、白利等每月各纳卢比70~80元不等。

随着外国商品大量输入藏区，不少外国银行、洋行、商品在甘孜藏族地区设立了分支机构和代理机构。这些机构大量贱价收购本地土特产远销国外，从中渔利。美国驻巴塘基督教会裴以

德，曾大量收买虫草、知母、贝母、鹿茸等贵重药材。他在解放前夕逃离巴塘时，带走共计50多驮东西。此外，大量洋货充斥市场，致使民族商业凋蔽。

二、康巴人民反抗西方殖民主义者的斗争

殖民主义者的疯狂侵略，激起了康巴人民的义愤。富有斗争精神、不甘屈服于外来势力统治的各族人民，为捍卫祖国领土的完整，为保卫自己神圣的家园，展开了英勇的反侵略斗争。

1862年（同治元年），打箭炉法国天主教总会派人到巴塘，建立教堂传教。披着宗教外衣的神父，以采集动植物标本为名，四处游历，进行特务侦察活动，激起了巴塘人民的愤怒。于1884年，巴塘人民在内地义和团革命运动的影响下，闻风而起，把法国神父抓起来，捆在河西村背后山坡下的木桩上，胸画黑圈，当作活靶，用土枪打死。这一革命行动，震怒了法帝国主义，他们威吓清朝政府，必须追究凶手，腐败无能的清朝政府，竟然表示允许“惩凶赔命”。

1863～1865年之间，西藏格鲁派四大寺（即色拉寺、甘丹寺、哲蚌寺、扎什伦布寺）为首的喇嘛寺庙集团，以保护宗教的名义，向全藏发出誓死不与洋人往来、不准外国势力侵入的号召，康巴人民为了维护祖国的统一，积极起来响应这个号召，掀起了热火朝天的反帝斗争。两年内，在巴塘、康定、道孚等地先后发生了驱逐外国教会和教民，杀教士，焚教堂，收回被教会侵占的土地和房产等事件。

但是，清朝政府屈膝媚外，康巴人民的反帝斗争横遭压制，殖民主义者反而受到保护。当时的川督丁宝桢曾“严饬”川边藏区诸塘务委员：“遇有洋人由川越藏，必婉词劝阻，阻之不听，则设法随时保护。”致使殖民主义者在甘孜藏族地区的侵略活动更加猖獗。

帝国主义分子的这些罪恶活动，进一步激起了康巴人民对他们的仇恨。康巴人民看透了清朝政府的腐败，于是自己组织起来，阻止帝国主义势力的猖狂入侵。

1880年（光绪六年）英人冒险进入巴塘，“当其未到巴塘之前，藏中番众一闻洋人入境，哗然聚兵拦阻，情势汹汹，时驻藏大臣恐其别酿事端，派夷情部郎主事开泰，带领僧俗番官大员，驰赴巴塘，妥为开导。……又准夷情开泰函称：藏番立意驱逐洋人，调兵多名，克日赴巴，该夷情力阻不允。又据该藏番投递夷禀声称：必须巴塘文武土司，将各处洋人逐去，勒令土司出具永无洋人进藏切结，方可罢兵，否则直到巴塘，焚毁教堂及土司房屋等语，并探闻该藏番遍札巴塘、理塘、霍尔，章谷、叠谷各土司，及云南所属阿墩子、中甸、维西等处寺院僧俗人等，以后一体不许洋人过境，亦不准各处迎接护送各等情”①，英国人看到情势确实严重，才暂时放弃了入藏的打算。

1877年英国人吉为哩企图由巴塘进入西藏的时候，受到广大西藏人民和巴塘人民的强烈反对，洋人被迫改道由云南回国。吉为哩改道由云南回国，经过巴塘与江卡交界的甲乃时，“过山坳，遥见宁静山下有帐房人马排立，……幸该处人马未动，只连放数枪，随即谕令英员赶紧前行，幸免无事。”②

1887年（光绪十三年），法国天主教士自康定到巴塘，再次想在这个“高原的江南”之地立住脚跟，引起巴塘人民的坚决反对，教堂被烧毁，传教士无处栖身，狼狈逃回打箭炉。为此，巴塘人民向巴塘粮员、都司具递公禀“愤恨倔强”。在这之前的1881年（光绪七年），驻巴塘的法国司铎梅玉林携带物品十三驮，擅自潜往盐井，当他行走到巴塘核桃坪时，被三岩藏民杀死。

1888年（光绪十四年）西藏著名的隆吐山抗英战争爆发后，

---

① 见丁宝桢奏牍。

② 转引自徐铭《清末帝国主义在川边藏区的侵略活动》一文。

康巴地区也有成百上千的民兵奔赴前线参加战斗，有力地支援了西藏人民的抗英斗争，为捍卫祖国的西南边疆作出了自己的贡献。

1888年，法国天主教康定教区拼命扩展势力范围，企图在滇北贡山白哈罗建立教堂，遭到当地藏族人民的强烈反抗，杀死法国传教士6人。

1911年，内地爆发了震撼中外的辛亥革命运动。这场革命运动直接或间接地对甘孜藏区人民的反对外国殖民主义者的斗争起到了推动和影响作用。同年8月，道孚人民举行武装暴动，不但焚毁了法国天主教堂，而且擒获了法国谭司铎，杀死了法国司铎熊德隆，驱逐了所有法国传教士。

1922年（民国十一年），美国人史德文携带大批从康巴人民那里搜刮来的财宝，准备通过金沙江以西的芒康前往拉萨。当这个美国殖民主义者从巴塘起程到达12公里外茶树山时，被当地人格母阿教、卡含等人打死。可是巴塘的政府却向洋人媚献殷勤，在团结桥给帝国主义分子史德文建立了一座牌坊，作为纪念。然而不到两年，巴塘人民就把这座牌坊砸毁了。

这个时期，巴塘教育界的师生受内地“五四”运动的影响，成立了“国民促进会”，提出反帝口号，教唱反帝歌曲，指出“东有日，西有英、意、法、美，同一心。”1926年，巴塘城区的群众聚在关帝庙，要求废除不平等的条约，收回租借地，要求住在架炮顶的洋人滚出巴塘。“促进会”的进步老师带领学生，唱着反帝歌曲，散发传单，高呼“打倒帝国主义，收回租界”等口号，冲入租界。洋人们吓得躲在屋子内不敢出来。这时狡猾的美国基督教牧师浩格登秘密给驻巴塘的国民党军队八一六团团长兼城防司令马成龙送去金壳手表，请求出兵镇压。马成龙公开站在美帝国主义者一边，残酷地镇压巴塘人民。他们砸烂了“促进会”的门牌，解散了“促进会”，并公开宣称：外国人的安全，他有保护之责，不准反对外国人。

但是，具有光荣革命斗争传统的巴塘人民不怕卖国贼的镇

压，他们宁愿站着死，不愿跪着生。随着全国各地反帝浪潮的不断掀起，巴塘人民反对外国侵略者的斗争也一浪接着一浪，一直没有间断过。他们与国民党军队的行为针锋相对，与帝国主义分子势不两立，进行了始终不懈的反抗和不屈不挠的斗争。

略述民国时期甘孜藏区的历史事件

1911 年，爆发了辛亥革命，推翻了清朝统治，结束了我国数千年来的封建帝制，建立了中华民国。但辛亥革命的果实，被以袁世凯为首的北洋军阀所篡夺，祖国进入了一个长期的军阀混战时期。四川、云南的军阀相互混战，帝国主义者趁机调唆西藏上层分子中的亲英派东侵甘孜藏区，制造康藏纠纷，这一地区的一部分在改土归流中被废除的土司纷纷复活，推行旧的土司制度，使康巴人民陷入苦海。

一、北洋政府和国民党对甘孜藏族地区的统治

辛亥革命胜利不久，窃国大盗袁世凯篡夺了国家最高权力，在北京建立了地主买办联合专政的北洋军阀政权，袁世凯窃取中华民国临时大总统职位。这个政权虽然在名义上标榜“五族共和”，实质上是由汉族地主阶级政权代替了清朝贵族政权。

（一）政治统治

清朝灭亡后，甘孜藏族地区一时失去控制，各地土司头人纷纷复辟，并与西藏地方政府拉上了关系。当时的形势正如谢彬在

《西藏问题》中所说：达赖喇嘛“令川边藏番乘机宣言独立，未几，川边各地果纷起而响应之，于是赵尔丰、傅嵩炑等多年经营扶持之势力，遂一朝瓦解，而理塘攻陷，知县被杀，盐井降附，汉兵逃散之报，纷纷传于北京矣。其时川边全境未被藏番攻陷者，南路仅有泸定、康定、巴安三县，北路仅有道孚、瞻化、炉霍、甘孜、德格、邓柯、石渠、昌都八县而已。”

北洋军阀政权在北京建立后，袁世凯于民国元年（1912 年）6 月 14 日电令尹昌衡率军入藏，称：“川兵入藏，全为平乱。”①尹昌衡于民国元年 7 月到达甘孜藏族地区。当时正值乡城人民反抗清朝统治和军阀的斗争如火如荼。尹昌衡军队的先遣部队 7 月 15 日开始与乡城的暴动队伍激战，历时数月，暴动队伍被镇压下去。

民国元年 10 月，在甘孜藏族地区成立川边镇抚府，其衙署设在康定，尹昌衡自兼镇抚使，同时改理化为理化府。第二年，即民国二年 6 月裁撤镇抚府，改设川边经略使，仍然由尹昌衡兼经略使。同年 12 月袁世凯召尹昌衡入京，废川边经略使，改置川边镇守使。民国三年（1914 年）1 月，正式宣告川边镇守使署成立，张毅为镇守使。同年 3 月，北洋政府将清朝川滇边务大臣管辖地区划为川边特别行政区，废府州制，改理化等府为县。同年 9 月，乡城发生驻军营长陈步三杀死旅长等 19 人的事件，轰动了川滇地区。从此将近 5 年的时间内，甘孜藏族地区战火频繁，人民生活不得安宁。由于战争和灾荒，搞得南路各县藏民家破人亡，妻离子散，“十室九空，危惨万状”②。

民国六年（1917 年），甘孜藏族地区各县大部分都已归属川边镇守使管辖。为此，于同年 6 月，镇守使刘锐报请批准铸制铜印发给各县署启用。但时隔不久，第一次川藏纠纷发生，甘孜藏区北路许多县被西藏地方当局的藏军占领。当时掌管甘孜藏区军

① 《西藏六十年大事记》。

② 见《理化县志稿》卷 12。

政大权的是陈遐龄，康定城里有名的“将军桥”就是这个时候建的。所谓将军是为陈遐龄树碑立传。1925年（民国十四年）3月陈遐龄被撤职，北洋政府改川边为西康特别行政区，废镇守使，设西康屯垦使，迁衙署于雅安。这是在藏军第一次东侵的情况下进行的行政改革。

1927年（民国十六年）4月，蒋介石发动四·一二政变。南京“国民政府”成立后，国民党统治甘孜藏族地区，仍然利用地方封建军阀作为统治少数民族的工具。1928年（民国十七年），国民党建立了川康边防总指挥部，任命刘文辉为总指挥。刘在康定设立了西康特别区政务委员会，以龙守贤为主席。

1931年（民国二十年），西藏地方当局在英帝国主义的唆使下，第二次派兵东侵甘孜藏区，发生了第二次川藏大纠纷，历史上称“大白纠纷事件”。此时，民族矛盾空前加剧，国民党内部亦发生分化。甘孜藏族地区地方势力派格桑泽仁（俗称格司令），乘川军内乱之际，于1932年3月9日，在巴塘宣布成立“西康建省委员会”与“西康省防军”，并且提出“康人治康”和“驱逐川军”的口号。格桑泽仁任“西康建省委员会”委员长兼“西康省防军”总司令，改巴安为西平，并先后占领了盐井、乡城、稻城、义敦、得荣、中甸等十多个县，影响很大。他西抵藏军，东抗川军，企图建立西康独立自治的行政区域，反对四川军阀。但时隔不久，1932年中旬“格桑泽仁和刘文辉之间的冲突，得到和平解决，格桑泽仁交出了政权和军队，离开了西康”①。

格桑泽仁在巴塘起事的同时，在西康还酝酿着另一事变。国民党派往甘孜藏族地区调查和调解“大白纠纷事件”的唐柯三（回族），与驻防康定的国民党一个旅长马啸（回族）联合起来，准备联络甘、青、康三省的回民军队，驱逐藏军出康，然后由回民组成西康省政府，宣布独立。结果，以失败而告终。

---

① 见牙含章先生《达赖喇嘛传》第252页。

1936年，中国工农红军经过甘孜藏族地区。国民党政府为了狙击工农红军，调遣部队驻守这一地区，同年10月又把西康建省委员会自雅安移到康定。

1937年抗日战争爆发，四川变成了战略后方，国民党政府加紧对甘孜藏族地区的控制。为此，西康建省委员会改组，设政治、经济两个组，成立了国民党西康省党部。并对各县的国民党政府进行整顿，发展国民党员，凡满五个党员以上的县都建立了县党部。各地的一些大土司和头人纷纷被拉进国民党。1939年（民国二十八年）1月1日，西康省政府成立。国民党一方面对土司、头人和上层喇嘛笼络收买，封官许愿，委以重任，如委任民团指挥、土兵营长、保安司令、县党部书记、区长、乡长等等；另一方面对于本地土司、头人等则又不完全信任他们。因此，又委派许多国民党官员到各县建立专员公署、县政府、警察局、司法处等机构，统治藏族人民。这种统治经常遭到本地土司、头人和上层喇嘛的反对。打、杀国民党官员的事件时有发生。出现这类事件的原因，除去本地土官的地方民族主义情绪之外，主要还是国民党官员实行大民族主义，欺压少数民族，同时他们本身十分腐化。以国民党甘孜行政机关为例，专员公署有职员6人，县政府有职员20人，警祭局有职员6人，区署有职员6人，还有县参议会、民教馆、电报局、邮政局等单位有职员十多人。这些职员大部分是国民党委派的，他们平时不为人民办事，却给当地人民增加了许多负担。仅柴火一项，每天需由藏民送120背。此外还要纳粮、送草、修房，名目繁多，举不胜举。这些反动官员日日夜夜沉醉在花天酒地之中。甘孜县政府机关专门成立了“转工会”，供各级官员和一些土司享乐腐化。所谓“转工会”就是官员们轮流办酒席，每次酒席都要准备鸦片、香烟、点心、瓜子、糖果，中午吃酒席，席后打牌，晚上吃点心、糯米饭、抽鸦片、喝咖啡，各取所好。此外，还要预备500元藏洋作打牌的底钱。可见这些官员完全是一批吸吮藏族人民血汗的寄生虫。所以，任乃强先生在《康区视察报告》中称：“惜自民元以

来，吏治弊坏，奸贪成风，积重难返，新民之言，以贪墨为故常，不惟循谨者罕见即廉干之士，亦渺不可求。”

封建军阀和国民党政府虽然在各县建立了一套政权机关，但“汉官每倚任土司头人办事，事权遂操于头人手，若县署政令不利于土司头人，即不得行，年来虽经政委会严令约束，但终积重难返也”①。当时德格县设有县长，虽有少数国民党的驻军，但除了收公粮和支一些乌拉差役外，地方一切权利完全掌握在德格土司和涅巴会议手里。

1939 年，西康省建立，政府着手健全各级法律机关。于是 1939 年的 3 月 1 日在雅安成立西康省高等法院，同时成立康定分驻庭（1945 年 12 月改为高等法院一分院）和康定、泸定两县司法处（1940 年改为地方法院）。关外各县，除色达县外，于 1946 年前后设置了司法处，每个司法处内设审判官、书记官、录事、法警、执达员、公庭丁、检察官等。但实际上许多法律工作都由知事或县长兼理。知事兼理诉讼，兼理管狱员。此外，1928 年（民国十七年），西康特区政务委员会曾命令各县筹办修理监狱。结果除康定和泸定两县词讼较繁，监狱系新修外，关外各县大部分无政府监狱。因为“民国十三年以后，人民更不信仰汉官，若有诉讼概请素所信服之喇嘛或土司办理，具署受理者，年不过数案而已”②。因此，将人犯交由喇嘛寺或当地土司头人处理。结果，不少县的政府法官无事可做，整天吃喝玩乐，消磨时光。稻城县自 1946 年设立司法处到解放前夕，仅受理一件案件，而且这个案件也是诉外调解。究其原因，主要是历代反动统治者所造成的民族隔阂和国民党的残酷压榨，各族人民对他们失去信任。尤其是各地国民党司法人员贪赃枉法，激起藏族人民的仇恨。尽管如此，国民党仍然制定了一些企图约束各族人民的法律条文。但这些法律条文，实际上只适用于汉人，藏汉之间

① 见《边政》八期《冯云仙西康甘孜县调查表》。

② 见《理化纪要》。

的诉讼，藏民内部的案件，大多数仍经由权贵、寺院、上层喇嘛处置，沿用着改流前的惯例。

（二）经济掠夺

自民国元年起，随着帝国主义的入侵和封建军阀的统治，甘孜藏族地区人民的负担更加沉重。税收是掠夺藏民血汗的主要手段。据统计，1914 年甘孜藏族地区税收总数是 20 万元。到国民党统治时期，税收年年增加，每年竟达 47 万元。自民国元年起，地方官吏贪污受贿屡见不鲜。他们借口收税，掠夺他人财产为己有，故而引起藏民抗差抗税。民国十八年（1929 年），理塘县“抗征之粮为二百十九石一斗三升”。牧区的牧业税据《理化纪要》记载：“每年牛一头纳银一钱，马一匹纳一嘴，羊百只纳一元，后加为每年牛马一头各纳税二嘴，羊十只纳税二嘴，共计毛垭、曲登、格母各地，至少共有牛马羊十万头，每年之收入当为一宗巨款。但当时呈报者，仅八九百元。”原因是理塘知事从中贪污受贿而造成。据川边财政厅统计，民国六年（1917 年）甘孜藏族地区仅牲畜税为十三万零五元（藏洋），其他各种苛捐杂税名目之多，难以计数。

北洋军阀和国民党统治时期，官僚买办资本在藏区各地设立的许多垄断性企业，像毒蛇一样吮吸着藏族人民的血液，其中以“康藏茶叶公司”最为严重。提起“康藏茶叶公司”的成立，我们必须把它成立的历史背景略述如下：

1921 年以后，四川发生军阀混战，川南一带成了军阀常争之地。在连年兵荒马乱中，由于过多的派款、拉夫，川南一带的农民不敢外出，严重影响了边茶原料的收购和茶包的发运，从而造成康区边茶供不应求，茶税大减。

1928 年，刘文辉占领西康。到 1933 年，刘在军阀混战中失败，故其防区缩小，退居康定和雅安一带。为了摆脱当时“年需支绌，经济困难”的境地，刘不但增加甘孜藏区的各种赋税，而且发行“流通券”，制造银元，造成市场金融混乱，不少工商企业因此倒闭，边茶的生产、运输、出售均受到影响，茶引萎缩

40%以上。经过这次打击，康区的茶叶贸易冷落凋零。

抗日战争爆发后，国民党政府积极经营川边地区。1939年国民党中央财政部所属“中国茶叶公司”曾派人到康定，准备在康定成立茶业机构，受到当时西康军政负责人刘文辉及其部下的反对，地方茶商更害怕自己的饭碗被夺，于是军阀与地方茶商抢先下手，于1939年建立了“康藏茶业股份有限公司”，简称“康藏茶叶公司”。这是封建军阀和地方民族工商业资本在甘孜藏族地区共同设立的垄断性企业，总公司设在康定。这个公司成立后，控制了甘孜藏族地区人民生活必需品——边茶的产销。他们通过提高茶价，买空卖空，严禁茶叶出关等手段，进行无止境地搜括，使人民的生活极端贫困。尤其是茶价由1939年每包茶售价四元六角七分，上涨到1941年每包售价40元，使无数穷苦的康巴人买不起茶叶，只好喝白开水或用草叶当茶叶饮用。

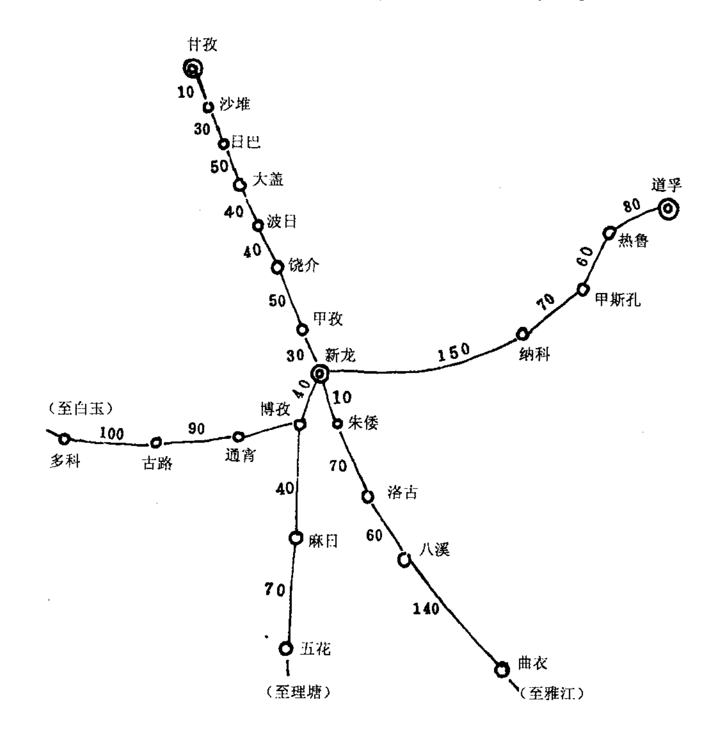
在国民党官僚买办垄断企业的推动和西方殖民主义经济入侵的影响下，各地封建主也更加积极地发展买办商业。尤其是抗战期间，由于海岸线被日寇封锁，甘孜藏区一度成为重要的国际交通线。本地封建主趁机纷纷跑拉萨、印度，进口外货，大获其利。大批英、印货物源源流入，出现了专门从事英、印商品贸易的“邦达昌”、“三多昌”、“日升昌”等地方封建买办大商人。他们从印度运货到康定，从康定转输到成都、重庆、上海等地。商品主要有毛料、香烟、棉纱、颜料、西药等。他们用这些货从内地换回边茶，高价销售到藏区，从中渔利。当时仅“三多昌”一家资金竟达百万元以上。他们分别在印度的加尔各答和我国的拉萨、昌都、上海、成都等地设有货站，被称为甘孜藏族地区的“百万富翁”。寺庙的商业资本发展更快，据民主改革前夕调查统计，仅大金寺有商业资本200万元。甘孜县33个寺庙中，以商业收入为寺庙主要经济来源的就有14个，共计资金5922000元，占寺庙资金总数的94%。为了换取更多的外汇，这些封建买办商人，尚经营土特产品和粮食，贩倒白银，套购茶叶，加以大量的偷漏税款，因此获利甚厚。这种封建买办性的商业成为当

时帝国主义倾销商品和掠夺原料的最好工具。

此外，帝国主义者还在这里开设银行、商号，贱价收购土特产，运销国外。

（三）乌拉差役

国民党统治甘孜藏族地区后，乌拉差役多如牛毛。仅民国二十九年（1940年）全地区增加了1000多乌拉户，支应乌拉的牛马增加7000多头（匹），乌拉道路全长5330公里。①



新龙县差路干线图

当时整个西康各地，“最感棘手的问题是乌拉差役；外来人士，摇头叹气的事件是乌拉差役多积弊最深纠纷最多的是乌拉差役；人民痛苦最大的也是乌拉差役！……乌拉差役弄得许多人倾

① 见《康导月刊》第2卷第5期《整理康区乌拉交通意见书》。

家破产；乌拉差役逼得许多人举家逃之”①。

自清代以来，历代的反动统治者似乎都为甘孜藏族地区的乌拉差役问题劳心，计划改良，并颁布许多所谓“整理乌拉差役和保护差民”的法令、布告等等，其结果都不过是纸上谈兵。广大藏族同胞肩上的乌拉差役不但没有减轻，反而愈来愈重。土司头人要派乌拉，寺院要派乌拉，国民党政府和军队也要派乌拉，帝国主义的鹰犬还要派乌拉，乌拉多如牛毛，重如雪山，给千百万康巴农奴带来了最深重的灾难。有歌道：

乌拉苦，乌拉重，
血泪满路淌，白骨把路铺。
一路悲歌一路恨，声声血泪向谁诉！②

理塘县民国二十七年（1938年）12个月支差数目统计表

类别 / 月份	马差(匹)	牛差(头)	人差、枪差(名、支)
一月	45	39	6
二月	80	90	4
三月	110	60	16
四月	65	98	8
五月	70	120	15
六月	40	45	10
七月	96	79	5
八月	103	135	12

① 见《康导月刊》第2卷第5期。
② 见甘孜州文教局和川师中文系合编《不屈的农奴》。

续表

类别/月份	马差(匹)	牛差(头)	人差、枪差(名、支)
九　月	68	80	5
十　月	118	97	7
十一月	67	54	9
十二月	48	48	5
合　计	910	945	102

二、川藏纠纷事件

自从英帝国主义入侵西藏以后，利用我国军阀混战的分裂形势，积极策划“西藏独立”，调唆西藏上层中的亲英势力，派藏军东侵包括甘孜藏族地区在内的广大康区，多次制造川藏纠纷。

（一）“类乌齐事件”的背景及过程

清末赵尔丰经营川边，以武力征服藏民，在康区实行改土归流，筹划建立西康行省，定西康省界，东起泸定，西讫昌都太昭，长约1200余里，南自毒龙河，北至唐古拉山脉，长约800余里，这是西康建置行省划界之始。

辛亥革命后，中央政权因力求内地经营，无暇顾及边事，于是英帝国主义者乘虚而入，怂恿西藏上层中的亲英分子，制造西藏是“独立国”、“与中国为对等地位之国家”，而“西康又是西藏的属地”等等舆论，企图把整个西康纳入“西藏独立”范围。与此同时，英帝国主义唆使西藏大农奴主中的亲英势力，组织反动“民军”，策划武装叛乱，疯狂地叫嚷要把西藏的所有汉人全部“驱除净尽”，借以制造汉藏之间的民族仇恨。英帝国主义及

西藏亲英上层势力的这种破坏祖国统一和民族团结的罪行，遭到了全国各族人民的强烈反对。在全国人民反对帝国主义侵略西藏的怒潮的推动下，当时的北京袁世凯政府被迫发表郑重声明：西藏是“我中华民国领土”，拒绝承认英帝策划的所谓“西藏独立”，并于1912年6月14日，电令四川督军尹昌衡率领川军入藏。

尹昌衡率川军协助滇军合力进攻，经过甘孜藏族地区，很快到达昌都地区，川军、滇军汇师太昭。对此，英帝国主义惊惶万状，竟以不承认民国政府相威胁，逼北洋政府禁止川军入藏。袁世凯束手无策，命令川军回师，对西藏继续采用怀柔羁縻的统治办法。1913年4月北洋政府又派陆兴祺为驻藏办事长官前往拉萨。达赖喇嘛亦向北洋政府提出恢复汉藏关系的五条建议，同时派出代表到康定与尹昌衡进行谈判。但英帝国主义者对于西藏地方政府和中央政府之间的积极接触存有戒心，非常不满，提出举行中英藏三方会议。北洋政府迫于英帝国主义的压力，同意举行三方会议，于是1913年（民国二年）10月13日在印度的西姆拉举行了中英藏三方会议，这就是有名的“西姆拉会议”。

这次会议实际是在英帝国主义者一手操纵和把持下，采取极端秘密的方式进行的。英国代表提出划分所谓“外藏”（包括拉萨、日喀则、昌都等地）和“内藏”（包括巴塘、理塘、康定及西藏东部一大部分）的方案。要求中国政府“承认外藏自治，中国允不干涉其行政，而让诸藏人自理，并允不派驻军队及文武官吏”，“内藏则拉萨之西藏中央政府仍保留其已有之权，其中包括管理大多数寺院，任命各地方长官”,[①] 其目的很明显，帝国主义者先要把西藏地方分裂出去，同时为下一步侵略我国其他藏区作好准备。因此，引起了全国各族人民的坚决反对。在这种压力之下，袁世凯把持的民国政府只好断然拒绝承认这次会议通过的一切条款。

---

① 见牙含章《达赖喇嘛传》。

但是，英帝国主义者并不甘心其失败，“西姆拉会议”破产后，英国又趁四川军阀和云南军阀内战之机，唆使西藏上层中亲英派掌握的军队，挑起川藏冲突，企图通过一次武装冲突来实现“西姆拉会议”上未能实现的分裂阴谋，“类乌齐事件”就是在英帝国主义者策动下的第一次川藏纠纷事件。

“类乌齐”位于西藏昌都地区北部。民国初期，川军统领彭日升带了三个营的兵力驻防昌都、类乌齐和三十九族一带。与此同时（1914 年 10 月），达赖委派穹然木为代本，带了藏军 300 人前往三十九族地区布防，形成川藏边界局势的紧张状态。

1917 年（民国六年）9 月，川军统领彭日升部下的连长余清海，在类乌齐捕获越境割草的藏军两名，解于昌都，藏军方面要求引渡，川军拒绝，并将两名藏兵处以斩刑，把首级送给藏军。这事激起了藏军的反感和愤怒。于是双方军队刀戈相见，发生了流血冲突。

类乌齐事件发生后，英国趁火打劫，给西藏地方当局“接济五子枪五千支，弹五百万”①。在英帝的支持下，藏军大举进攻。川军由于后方发生川滇军阀内战，援助接济均断绝，只有孤军奋战，藏军乘机猛攻，经过五个月交战，川军粮尽弹绝，筋疲力尽，昌都失守。川军士兵被杀 300 余人，其余被俘，军官有的缴械投降，有的自戕以殉，统领彭日升被押解至拉萨，死于囚中。

藏军占据昌都后，开始分南北两路大举东进，势如破竹。所到之处，川军望风溃降，以至北路的同普、德格、邓柯、石渠、白玉等县相继沦陷；南路察雅、宁静、盐井等县也处于危急之中。不过当时刘赞廷任边军分统，驻防巴塘，他所带五个营的兵力，除两个营在类乌齐冲突爆发时已调昌都援救外，尚存三个营防堵盐井、武成等县，与藏军奋战，藏军伤亡很大，故南路的藏军转而北上，袭取新龙，包围了甘孜县。1918 年 7 月，川藏两

① 见《西藏六十年大事记》。

军在甘孜县的绒坝岔战斗20多天后，川军退据雅隆江之东扼守。8月，川边镇守使陈遐龄复派人赴拉萨，始得达赖复书，双方决定停止战斗，进行谈判。

这个时期，英国副领事台克满正由甘肃到达青海的玉树，他得知川藏纠纷之事，即赴昌都，先找西藏地方当局官员噶布伦江巴登达，策划西藏方面巩固占领区，积蓄力量，再次东侵。台克满假充调停人，邀请川军代表、边军分统刘赞廷前往昌都，协定临时停战和约十三条。据刘赞廷本人称，这十三条是台克满独自拟议后才交给川军方面的代表，故刘拒绝接受，并指出“川藏两军之冲突，为中国境内局部之事，非外人所可得而干预”①。

和约中决定：甘孜藏区的巴塘、义敦、得荣、理塘、甘孜、新龙、炉霍、道孚、雅江、康定为汉军驻扎地，邓柯、石渠、德格以及昌都地区的类乌齐、同普、恩达等地为藏军驻扎地。在前线，汉军退驻甘孜，藏军退驻德格。双方除汉军在巴塘及甘孜各驻200名和藏军在昌都及宁静各驻200名之外，一律撤军，停战时间定为一年。

停战以后，英国又指派台克满前往北京，协同英国驻华公使与北京政府交涉，提议重开中英藏会议，受到新疆、四川、云南各省通电反对，北洋政府未敢再议，英帝玩弄破坏中国统一的阴谋再次遭到破产。

1919年（民国八年），北洋政府派人入西藏，直接与达赖联系和交涉。其结果为“西康所失之各县，暂归藏管；北路以绒坝岔，南路以宁静山为界”②，并立有双方互不侵犯之协约四条。由“类乌齐事件”引起的川藏纠纷，到此告一段落。

（二）“大白事件”引起的第二次川藏纠纷

1930年6月，驻防在甘孜藏区德格一带的藏军，借口大金

---

① 刘赞廷：《民六民七康藏战事及交涉之实况》，见《康藏前锋》杂志，二卷一期。

② 刘赞廷：《民六民七康藏战事及交涉之实况》，见《康藏前锋》杂志，二卷一期。

寺和白利土司之间的纠纷，奉西藏地方当局之命向驻防甘孜县的川军进攻，于是爆发了第二次川藏纠纷。这次纠纷历经多年，伤亡数千人，损失数百万元，震荡西南，轰动全国。因这次纠纷是大金寺和白利土司之间争产相互挑衅而引起的，故历史上称为“大白事件”。虽然事件本身的起因是甘孜县境内的区区小事，但却酿成川藏和青藏大范围内的战争，影响很大。

1. 纠纷的起因

甘孜县白利地方有一座小寺院名叫亚拉寺，是白利土司的家庙。亚拉寺的活佛因受历代白利土司的尊崇，因此地位颇高。为了表示对亚拉活佛的尊崇和支持，白利土司曾划差民 15 户专为活佛当差。民国初期，亚拉寺的活佛出生在绒坝岔桑都村的一个富豪之家。按当地的习俗和寺庙权力范围，桑都村的人出家必须是到大金寺，唯有此活佛却出家入了亚拉寺。不过该活佛人在亚拉寺心却在大金寺，与大金寺向来关系密切。为此，大金寺欲请此活佛回大金寺，引起白利土司和白利人民的不满，形成亚拉活佛与白利人民之间的矛盾。此时，亚拉寺有一个小扎巴，常在乡中行窃，屡经乡人捕获，但每次都由亚拉活佛出面，袒护这个小偷，敷衍处理了事。故这个小偷长期逍遥法外，屡教不改。一次该小偷复犯窃案，当场被乡人抓住，送交县署惩处。县长判处扎巴关押两年。可是亚拉活佛又向县署说情，将扎巴保释出狱。这愈加激起白利乡民对亚拉活佛的不满。亚拉活佛也因与白利民众不睦，后来决定离开白利回大金寺，拟将亚拉寺财产及 15 户差民带走，归附大金寺。这件事引起白利广大藏民和土司的愤怒，与大金寺使者发生争执，反对和阻止亚拉活佛的这一卑劣行径。大金寺凭其财雄势大，对白利人民的呼声置之不理，坚持亚拉寺的财产及 15 户差民归大金寺。对此，白利民众不能容忍，一气之下焚毁了亚拉寺。这件事激起了大金寺上层喇嘛的愤怒，于是纠集大队人马，直捣白利村，占据亚拉寺。大金寺兵丁所到之处，烧杀抢掠，白利藏民大受其害，痛苦不堪。白利土司虽率众与大金寺交相械斗，然势单力薄，反而被打败，只好求救于川军

和当地国民党官府。当时的国民党驻军命令下属营长罗海宽带兵前往弹压。罗以调解者的身份勒令双方停止武力行动。可是，作为康北五大寺之一的大金寺，倚仗其财产丰富，实力雄厚，外加有藏军支持，根本没有把川军放在眼里，对罗海宽的勒令置若罔闻，漠视不理。

国民党地方政府和驻军又派军队的军官和政府的参议员以及炉霍寿灵寺、道孚灵雀寺的上层喇嘛出面调解，责令大金寺退还抢劫之财物，并酌赔损失。而大金寺反而提出要国民党官兵退出白利地区方履行退财物赔损失等事。双方经过往返数次的交涉仍无成议。大金寺一方面坚持要西藏地方当局参加谈判，另一方面组织数百骑的马队游弋示威，向驻白利的川军开枪射击。同时调德格、白玉等处兵力数千助战。川军方面也增调一个营的兵力进驻炉霍，用以震慑。同时委派驻巴塘的四十团团长马成龙为先遣司令，驰赴甘孜督饬军事。到这时，双方的对抗已达一触即发的程度。1930 年 8 月 30 日，驻白利的川军与大金寺的武装发生冲突，造成严重流血事件，于是轰动全国的第二次川藏纠纷由此引起。

2. 纠纷的经过

“大白事件”发生，西藏方面调动藏军支援大金寺，川军方面也增调军队协助白利土司，于是大金、白利纠纷遂转而为川藏战局。

这次川藏纠纷事件的经过，据《大白纠纷始末记》和《十二年藏事见闻录》[①] 中记载：当时川军方面，以三个营的兵力，向白利乡进攻，大金寺也出兵全力抵抗。双方激战一个多月，最后大金寺方面因寡不敌众，撤离白利，川军占领白利全村，进而向大金寺进军，并包围了大金寺。然大金寺防守严密，加上又有藏军支援，所以久攻不下。大金寺方面见川军日夜增多，形势危

① 见《康导月刊》第 1 卷第 5 期陈启图撰《十二年藏事见闻录》，第 2 卷第 2 期，管文楷撰《大白纠纷始末记》。

急，便请求达赖帮助。达赖一方面拨借英式步枪500支；另武装三个炮队，派两个代本率藏军千余名，潜赴绒坝岔助战；另一方面电告国民党政府，要求饬令川军停战，双方退兵，言归于好。此时，正值“九·一八”事变前夕，国民党政府忙于内战无暇顾及藏中之事，故急电告刘文辉军长，饬令甘孜前线停止军事行动，原地待命。

就在这个时候，大金寺由于受到西藏方面的大力支持，继续向川军发起进攻。他们进攻的第一个目标是位于大金寺北面的川军和白利土司的前线堡垒昔色村。该村约有80户，数百人。由于昔色村人民和川军的全力防守，大金寺武装士兵久攻不下，转而向扎科方向进兵，一举占领扎科地区。

1930年12月，川军方面派康定大茶商姜郁文，以过去与大金寺茶货交易的关系，赴甘孜与大金寺进行和平交涉。同时，大金寺也派出其哈德活佛前来甘孜了解情况。

1931年1月，正是新年之际，川军官兵多为汉族，按旧俗度年假，防务略为松懈。1月9日夜间，藏军和大金寺的武装士兵乘机发动袭击，攻下驻守在大雪山附近的川军前沿阵地，接着占领了白利，藏军势如破竹，川军大败，只好退守甘孜县城。藏军乘胜进逼甘孜，同时派人告知茶商姜郁文及孔撒女土司：若川军退至炉霍，则藏军可以不再进兵。

此时，正值四川内部军阀混战，无暇顾及。因此，驻防甘孜、瞻化（新龙）的川军根本无力抵抗，只好撤退到炉霍。藏军占据甘孜后，接着派兵500余名进取新龙，俘获新龙县长及其家眷，解往昌都。

藏军占领甘孜和新龙以后，四川当局向国民党政府报告，请求向达赖交涉，制止藏军继续东进。

1931年（民国二十年）4月，国民党政府一方面派蒙藏委员会委员唐柯三前往甘孜一带进行调查；另一方面通过达赖驻京总代表贡觉仲尼致电达赖，请他命令藏军停止东进，并要求派代

表谈判。5月达赖复电称已令藏军停止军事行动，并已派琼让代本[1]为代表，在甘孜县等候谈判。唐柯三于同年6月由康定出发到达道孚后，才获悉琼让代本已到甘孜。为了慎重起见，唐先派其随员刘赞廷赴甘会晤琼让，商定双方正式谈判的地点及时间。刘到甘孜后才知道，琼让只负责招待和欢迎唐柯三，并无奉行谈判权力，凡事需向昌都的噶伦请示。于是唐通过书信往来与西藏派驻昌都的噶伦商谈有关谈判的日期、地点、内容等。同时催噶伦来甘孜，而噶伦却叫唐到昌都谈判。双方几经交涉，谈判拖延甚久。直到1932年（民国二十一年）春，达赖才正式命令琼让与唐柯三举行谈判。双方拟定了八条停战草案。这个八条草案的实质就是要承认既成事实，即新龙、甘孜等地归藏军管辖；川军只能在炉霍以东驻扎军队，而且大白争端由藏军单方面处理。

据《西藏史地大纲》载，《甘孜条约》签订后，"白利民众闻讯，莫不痛哭失声，当即赴炉霍请愿，并由白利土司之妇率领全部夷民，分赴特派员及安抚专员两行署，痛陈该部夷民苦况，众谓此项和约如果签字，则将来甘孜在藏军势力之下，彼等因亲汉关系，虽得重归故土，自难免受藏军与大金寺之虐待，……全村夷民永沦为奴隶矣"。在甘孜藏族地区民众的责难和西康各界人士的反对下，《甘孜条约》实际成为一纸空文。

1931年"九·一八事变"后，日本帝国主义者侵占了我国东北三省，并向上海进犯。英帝国主义乘机策动藏军向青海玉树进攻。1932年（民国二十一年）1月，藏军以玉树当地噶丹寺与得塞召寺之间发生的土地纠纷作为借口，集中4000余人的兵力，正式向青海玉树进军，经过数月的战斗，藏军兵临玉树城下。国民党驻青海军队司令马步芳一方面命令驻玉树城的军队死守，另一方面电告蒋介石请求拨枪拨款，准备反攻。

1932年（民国二十一年）7月，国民党青海部队准备就绪，

[1] 代本，原西藏地方政府军职名。清乾隆五十七年（1792年），清政府规定西藏额设藏军3000名，代本6名，每一代本率兵500名。

开始向藏军举行大反攻，把侵入青海境内的藏军全部驱逐出境，夺回了自民国八年（1919）以来被藏军占领的石渠和邓柯等县，严重威胁到藏军驻甘孜、新龙等地军队的补给和运输路线。

与此同时，康南格桑泽仁和刘文辉之间的冲突得到和平解决。格桑泽仁的军队从南部的盐井、乡城、稻城、巴塘、义敦等地袭击藏军。川军约两个旅的兵力从北路炉霍、甘孜一带追歼正在向金沙江以西撤退的藏军，在白利地区藏民的积极配合下，于1932年7月攻克白利。藏军失掉了白利这个要塞，无险可守，便纷纷退走。大金寺僧众惊慌失措，害怕川军报复，因此自焚其寺院，挟其辎重，随藏军逃向金沙江以西。大金寺变成一片废墟，川军占领了德格、白玉等县。自此，甘孜藏区又重新被国民党控制。

3. 纠纷的解决

藏军撤退到金沙江以西，形成川藏两军隔江对峙的局面。青海的马步芳曾电告国民党和刘文辉，提议青川联合行动，收复昌都。这时，英帝国主义者又开始出来为藏军说话，重提早已破产了的“西姆拉会议”内容，宣称：“今华军举动，实为对外藏的侵略行为”[1]，大叫：“如果康藏纠纷不能和平解决，必发生严重之后果”[2]，企图保持金沙江以西的所谓“外藏”之“独立”。

国民党政府迫于帝国主义的压力，同意与西藏地方政府进行和平谈判。同时，由于多年战乱，藏区民穷财尽，广大藏族人民不堪忍受沉重的战争负担，反战情绪很高。他们希望川藏早日停战。

1932年（民国二十一年）10月8日，川藏双方派出代表，在德格县境内的岗拖地方举行谈判会议，签订了川藏停战协定六条，俗称“岗拖协议”。此协议规定川藏两军以金沙江为界，互不侵犯。自停战之日起，双方交通恢复原状，商民往来无阻。川

① 见牙含章先生《达赖喇嘛传》，第252页。

② 同上。

藏第二次纠纷到此告终。

但这次纠纷还涉及另外一个问题，即大金寺僧众的安置问题。

经过第二次川藏纠纷，大金寺的僧众，除伤亡逃散外，随藏军逃向金沙江以西者，尚有700多人，其中200多人战后陆续自行返乡，剩下500多僧人流落昌都一带，对此西藏地方当局也感到棘手，无法就地安置。这些流落他乡的僧侣，为了生存，抢劫村民，社会不得安宁。民国二十三年（1934年）1月，约有400多大金寺僧众潜渡金沙江，焚劫邓柯县政府，损失颇巨。再则，当时正值十三世达赖圆寂，西藏地方当局无力顾及此事，因此，请南京政府准允大金寺僧众回籍，并捐修寺院。

为此，国民党川康边防总部第一次派德格县长姜郁文与藏方谈判，定下矮达条约。姜郁文与藏方代表根据条约规定，率领大金寺僧众离开昌都赴绒坝岔安置。后因条约中汉藏文字不符，双方代表发生争执，大金寺僧众乘机抢劫甘孜商人运往拉萨的数百驮商货，安置工作落空。

川康边防总部改委邱丽生为德格县长兼川藏交涉坐办。这时由于大金寺僧众的第一次安置工作失败，川藏两军沿金沙江的布防戒备更严，大有一触即发之势，为了避免战争再起，川藏双方再次派代表在德格举行谈判。此时藏中十三世达赖刚圆寂，无能再战，国民党忙于内战，无暇西顾，所以双方都需要康区有一个和平环境。

1934年（民国二十三年）10月6日，在德格举行的川藏和谈很快达成协议。协议的主要内容就是如何安置大金寺僧众。其要点是：（1）双方动员捐修大金寺。（2）大金寺的土地和乌拉差役及教规等恢复旧制不变。（3）责令大金寺赔偿所抢商货和所杀商人命价。（4）大金寺所有枪弹交给寺院堪布，入库封存。（5）大金寺僧众回籍后，不允对白利、阿都等土司寻仇报复。（6）大金寺僧众回籍后若再生是非，有不法之行为，由川康官府查办。……

尽管这次条约的规定很详细且明确，但安置大金寺僧众之案并没有因此而了结。民国二十七年（1938 年）10 月至 12 月，川藏双方再次在德格举行谈判。西藏地方当局代表为索康汪钦，国民党四川当局代表范昌元，另有邓柯土司、阿都土司、甘孜商人代表及大金寺代表共 17 人参加。协议由西康建省委员会特派代表专员章镇中主持，定下安置大金寺僧众的详细办法七条。其中达成关于修复大金寺问题决议："修复大金寺，康藏两方当局广为倡捐，并劝各界捐助，所需人工，由甘孜县府代雇民工一百五十名，工作一月，每工由寺月给工资藏洋一十元，嗣后由寺自行雇请。"此案到此算基本解决。

三、德格土司的衰落

德格土司自元代崛起，经过明、清两个朝代的强盛时期，到清末民初，由于内部出现派别之争，相互争权夺位，械斗不休，逐渐衰落了下去。

（一）土司与头人之间的矛盾

清乾隆三十九年（1774 年），第四十三世代理土司洛朱加措卒，其子亚吉得呷绒布年仅 9 岁，不能执政，便由洛朱加措的妻子扎西汪姆摄政，直到亚吉得呷绒布满 18 岁为止。但亚吉体弱多病，承袭土司职位仅四五年，于乾隆五十五年（1790 年）死去，时其子策旺多吉仁真年仅 5 岁，土司政权由其母亲惹吉布掌握。惹吉布掌政期间过分地听信竹庆寺僧人之言，引起大臣们的不满，多次要惹吉布让位与策旺多吉仁真，惹吉布不听。于是大臣们集兵攻打土妇惹吉布。经过激战，土妇兵败，退守汪布顶，在那里因愤而死，时执政历时 8 年。这时，策旺多吉仁真年已 13 岁，经大臣们的再三要求，提前继承土司位，为四十五世土司（俗称十五代德格土司）。满 19 岁那年（即嘉庆九年）正式受清廷之封，任德格土司。但此期间，德格的政务实际由大臣们

掌握，土司本人到22岁时（嘉庆十一年）才开始亲政。

据《德格土司世谱》载，策旺多吉仁真“精于内学擅声明[1]，严政事而好典籍。年四十一岁时，已娶两妻，育三子，及受戒出家，更名绛巴滚噶松结丹巴坚赞，始兼寺主，蒐讨群籍典其家乘，撰为世德颂（世谱），完成于道光八年戊字”[2]。

第四十六世土司，名丹策多吉泽仁南结，简称当泽多吉。该土司有一子，名叫晋麦丹比多吉，俗称甲格马，继承父位，当了第四十七世德格土司（俗称第十七代），此人的名字很多，在《西康建省记》中又称作罗追彭措。甲格马执政一年后，正遇上新龙的布鲁曼起义队伍打到德格，夺取了德格土司的权力。甲格马母子两人被俘，被押到新龙布鲁曼的官寨作为人质被关禁。直到藏军打到新龙，镇压了布鲁曼起义以后，才将甲格马母子二人解救出来，甲格马又恢复了土司职务。通过这次事件，甲格马完全倾向西藏地方当局。据传他从新龙的监狱里出来以后，为答谢藏军救命之恩，曾带了1000多驮金银财物到西藏，向西藏地方当局的官员们呈送重礼，求得西藏地方政府的重视和保护，并允许他带着大小官员和侍从到西藏各地朝拜。就在他们到达后藏的日喀则，甲格马手下的一个随员杀死了当时清朝驻日喀则办事处的一名办事员，引起清朝驻藏大臣的愤怒，勒令甲格马立即交出凶手。甲格马属下的30个头人拒绝交出凶手。甲本人因畏惧驻藏大臣的势力，结果把凶手交了出去。自此甲格马与30个头人之间产生了矛盾。因此，回到德格后，30个头人不接受甲格马的管束，甲格马为了顾全大局，尽力调解他与头人之间的矛盾，为此在龚垭官寨召集大小头人会议，企图解决这个问题。但30个头人不仅不去参加会，反把甲格马的岳父痛打一顿。甲格马气愤之下宣称：“我只要百姓，不要这30个头人。”据传这30个头人当时组织了很多人围在土司官寨前，跳着锅庄舞，用辛辣的

① 声明：指佛教的声韵学和语文学，即“五明”之一。

② 见《康藏研究月刊》第十五期任乃强译《德格世谱》。

歌词嘲讽土司："美丽的天空是个乐园的旅舍，月亮和星星是快乐的旅客，一朵朵云彩是送别的礼物；美丽的龚垭地方是个乐园的旅舍，30个头人是快乐的旅客，30条彩绣的腰带是送别的礼物。"唱罢，他们把30条腰带甩在官寨前，扬长而去。从此土司和头人完全决裂。30个头人回到自己的村寨，各自为政，正式宣布不服从甲格马的统治。

甲格马不能行使土司职权，非常恼怒，便派人去四川总督衙门告状：德格宣慰使是皇帝亲自封赐的，现在30个头人背叛土司是违法的行为，是叛乱，请总督派兵镇压。

当时的四川总督是鹿传霖，曾派候补直隶州张继率兵先抚定瞻对（新龙）之乱，并奏请改土归流。正欲将康北各土司一并改流，闻德格土司内乱，张继受命进兵德格弹压。

清军进入德格，驻在则普龙（现欧普龙附近），清军统领令德格30个头人到则普龙开会。30个头人来到则普龙时，统领张继下令全部逮捕。头人们拒捕反抗，清军开枪，当场打死一个名叫卓莫的头人。其余头人纷纷逃回各自官寨，组织民众，宣布叛乱，并率当地民众包围了清军营部，切断了水源，迫使清军答应谈判。谈判席上，头人提出扣捕甲格马夫妇，清军只好照办，擒甲格马夫妇及两个儿子，解送到成都问罪。不久甲格马夫妇二人死于成都狱中。剩下二子，一个名叫巴巴，另一个名叫阿甲（有的资料上称多吉僧格和降白仁青），被迎回德格，阿甲继承土司职位，为第四十八世土司（俗称第十八代土司），巴巴当了喇嘛。

（二）土司内部的争权夺位

第四十七世德格土司甲格马为何被抓到成都关进监狱，本地传说与汉文史料记载略有差异。据清末所修《炉霍屯志》载，甲格马（又作泽汪仁则、晋麦丹比多吉）有两个儿子，长子多吉僧格（即阿甲）、次子昂翁降白仁青（即巴巴）。嗣因甲格马私通民妇，与妻子产生矛盾。昂翁降白仁青长大后与母亲一起，联合一些大臣，向汉官控告甲格马的私通行为。此时，清朝驻防

新龙的张直牧继（即张继），得知此事，感到事关重大，无能独断该案，于是把甲格马夫妇及两个儿子一并解成都讯办。

阿甲执政后，从西藏娶回一个贵族（彭波甲绒赛，四品官）的女儿作为土后。因夫妇关系不好，阿甲再次入藏另娶一名地位较低的家女为妻。就在阿甲离开德格去西藏的时期，土司职务由巴巴代理。对此，亲阿甲土司的头人降孔得且心怀不满，知道巴巴是受夏格扎西朗加的支配。因此，在食物中放毒，毒死了夏格扎西朗甲，这激起土司巴巴的愤慨，一气之下杀死了亲阿甲的头人降孔得且。从此德格土司内部围绕着土司的继承权展开了争夺，形成两派。双方争夺得很厉害，常常导致武装械斗。其中规模较大的械斗就有7次之多。前后死伤数千人，众百姓的生命财产遭受到极大的损失。每次械斗下来，胜者进驻土司官寨执政，败者重新组织力量发动武装叛乱。这样一来，土司的地位极不稳固。执政最长的时间不过三年，最短的只有三四个月。两派一直打到清末宣统年间，赵尔丰率兵进入德格，实行改土归流，扶持阿甲为德格土司。相传为了消灭巴巴的势力，赵尔丰率清兵500多名，外加阿甲土司的武装数千，共同进军石渠，在石渠的扎麻朱康朵地方与巴巴的军队相遇，双方激战数次，死伤上千，最后巴巴在众寡悬殊的情况下，带着少数残部逃到青海西宁。通过青海的阿足土司（夏格家亲戚）和格鲁派寺院的上层喇嘛与十三世达赖取得联系，达赖授巴巴以五品官。

辛亥革命爆发后不久，西藏地方政府的军队受英帝国主义的唆使东侵甘孜藏族地区，占领了德格，擒获阿甲土司夫妇，押解到拉萨长期软禁，最后夫妇二人均死在拉萨，这时，巴巴也没有回到德格执政。德格土司的职权由藏军各代本掌握。藏军在土司官寨所在地的龚垭建立了“德西”机构，下设涅巴会议，一切权力全归藏军。

阿甲有一个儿子名泽旺登登，在德格地区五大寺院的僧人和一百多个大小头人的一再请求之下，西藏地方政府只好让泽旺登登就职登位，不过实际权利仍掌握在藏军手里，泽旺登登不过是

一个傀儡。

民国十九年（1930年）“大白事件”爆发，驻西康的国民党二十四军与藏军开战。经过多年的战斗，藏军败退到金沙江以西，德格土司泽旺登登随藏军逃到金沙江以西的昌都地区。国民党军队控制德格后，设立县政府，姜郁文为第一任县长。

1932年（藏历水羊年）10月，川藏双方代表谈判，签订了《岗托协定》。德格土司泽旺登登返回德格，重新任职，接受国民党政府的管辖。由于《岗托协定》的签订，金沙江以西的同普只是名义归属德格土司统治，实际被西藏地方政府占据。故这时德格土司的实际统治范围只有德格、白盘、石渠、邓柯四县。

1940年泽旺登登死去，他的儿子乌金夏年仅三岁，不能执政。于是围绕着土司继承权问题，德格土司内部再次发生争夺。为此召开了德格土司属下的五大寺院（八邦、竹庆、协庆、白玉、岗拖）和大小头人代表参加的最高级会议，确立泽旺登登之妻降央伯姆为德格土司，直到1956年民主改革，才结束德格土司制度。

四、反对封建军阀和国民党统治的斗争

五四运动爆发后，中国革命进入了新民主主义的历史阶段。1921年，中国共产党成立，我国各族人民的革命斗争进入新的阶段。甘孜藏族地区各族人民也纷纷起来，掀起了反对封建军阀和国民党统治的斗争，驱逐国民党官员，收缴国民党驻军枪械，杀死贪官污吏。

（一）乡城人民的武装起义

1919年1月（民国八年），以洛松登贞为首的乡城藏民数千人起义。起义军收缴了驻军枪械，攻占了乡城、稻城、理塘、雅江，直趋康定。四川军阀手忙脚乱，派兵堵截，起义军退回乡城。此后便以乡城为据点，活动范围北至甘孜、德格，南至云南

的维西、阿敦子（德钦），东至雅江、康定，西至巴塘、盐井，所到之处，杀官吏，驱驻军，烧衙门，曾先后赶走国民党县官9人，缴获驻军枪械1000多支，焚毁县衙三处，给封建军阀在甘孜藏族地区的反动统治以沉重打击。直到1914年8月，驻康定的封建军阀被迫在理塘的噶布可地方与起义军谈判，签定了包括减征官粮和差役，不再驻兵等内容在内的《噶布可条约》，共21条，起义才告一段落。这次起义持续达20多年。

在乡城人民武装起义的影响下，其他各县也爆发了各种方式的抗争。早在1918年，义敦冷卡石赤乃村人民起来，赶走县官，烧毁县署。后20年，国民党不敢进入义敦境内。自1920年起，巴塘县亚日工、六至、加松工等十多个村寨的人民，展开抗差抗粮的斗争，持续十多年之久，取得了很大的胜利。接着稻城、得荣等地也爆发了大大小小的起义，使这些地方在很长一段时期内摆脱了国民党政府和封建军阀的控制。

（二）色达牧民粉碎马步芳经济封锁的斗争

民国以来，居住在四川、甘肃、青海三省的军阀之间展开了争夺势力范围的斗争，位于三省交界之处的果洛和阿虚色达草原是三方争夺的对象之一。青海军阀马步芳为了扩充自己的势力范围，自1920～1945年，对青海果洛部落的人民进行了残酷的镇压和无止境的掠夺，搞得果洛草原的牧民没有安宁之时，人口减少，牲畜也没有发展。而且果洛这块曾保持“独立”的部落被马步芳打散了。但一个紧挨着果洛的闭关自守的牧区，马步芳却未敢轻举妄动，这就是色达草原。

据色达草原的不少老牧民回忆，大约在四五十年前，青海军阀马步芳征服果洛诸部落以后，曾企图进一步征服阿虚色达诸部落，他曾寄信给色达的部落头人阿虚呷桑根ཨ་ཁྱུལ་སྐལ་བཟང་དགེ，并内附几根钢针，妄称他的部队将进攻色达草原，其势将如钢针一般锐不可当，以此威逼阿虚色达部落向他投诚。色达部落头人在广大牧民的强烈要求之下，不但没有接受马步芳的投诚要求，而且将附在信内的钢针砸断，原包寄回马步芳，表明阿虚色达人

抗暴的坚定决心。色达牧民的这次反应是具有重要意义的，它告诉我们，一个自主意识很强的群体可以做出蔑视一切，不顾一切的各种行动。他们面对着比自己势力强十几倍的敌人——马步芳军阀，曾动员了好几千人和集中300多支步枪，严阵以待，准备抵抗。结果，阿虚色达人民胜利了。马步芳面临一个抵抗意志很坚决的群体，未敢轻率出兵。

然而，阿虚色达人民的这一胜利，却给他们带来了长期的痛苦。马步芳虽然取消了军事入侵色达草原的计划，但对色达草原进行了整整20年的种种封锁。

20年的种种封锁，对于在经济上还不能完全自给的阿虚色达人民有着相当大的影响。他们最喜欢吃的糌粑来源不足，只好整年吃酸奶、奶渣和野生的人参果度日；奶油肉类食物的增加，本需要更多地喝茶，然而经济封锁使色达牧民20年内很少能喝到茶，当时牧民们都望着碗里的清水流泪；盐是牧区人畜都不可缺少的食品，人没有盐没劲，畜没盐配种率低。据说，在这20年间，阿虚色达牧民为了自己的生存，曾多次到青海盐湖武装抢盐，与马步芳的军队展开了激烈的战斗，每次都有不少人丧命。但是阿虚色达人宁愿战死，也不向马步芳低头，支乌拉，交牧税。用他们的话来说就是：“宁愿刀下死，不作马军奴。”

20年的封锁，几乎断绝了色达牧民与周围农业区的传统贸易，他们的牛皮、酥油、羊皮、羊毛等畜产品无人收购，使阿虚色达牧民的经济陷入了异常困窘的境地。

为了生存，为了粉碎马步芳的封锁，阿虚色达人不得不用劫掠来补充生活资料和生产资料的不足，抢劫成了他们经常性的活动。色达草原地处玉树到松潘及打箭炉（康定）两条重要的商道上，色达人充分利用这一有利地形，袭击过往的富豪商队，以此取得他们不能自给的但又不能缺少的茶、盐、粮等商品。这样的劫掠虽然有时要死伤一些人，但他们能较轻易地得到封锁后不能得到的生活日用品。久而久之，阿虚色达人的劫掠活动闻名于各地。

一直到解放前夕，阿虚色达牧民整整过了20年与世隔绝的生活。他们长期被封锁在色达草原，很少与外界来往，也“从来没有支过乌拉，也从来没有交过牧税”①，故素称“化外之域”②。反动统治阶级竟把阿虚色达人称作“野人”或“野番”③，实际上阿虚色达牧民并不是什么“野人”和“野番”，而是因为国民党对阿虚色达实行长期的封锁，造成色达人民近乎与世隔绝的生活状态，延缓了色达社会的进步。

阿虚色达人民是热爱自由的人民。多少年来他们梦想着自由和幸福的生活，并为此而流血斗争。然而在黑暗的旧中国，他们的斗争没有正确的领导者和坚强的支持者，因此斗争的结果使他们的生活更加贫困不堪。不过阿虚色达人民为自由而进行的斗争并不是毫无代价的，他们的斗争是全国革命斗争的一部分，在冲击历代反动统治的力量中，他们是有贡献的。

① 见全国人大民委办公室1957年6月编印的《甘孜藏区社会调查资料汇集》。
② 同上。
③ 见傅嵩炑《西康建省记》。

中国工农红军经过甘孜藏族地区

云儿出现天空，
红气遍满大地。
未见如此细雨，
最终降遍大地。

这是一首自今流传在甘孜藏族地区的民歌。康巴人民用这首充满激情的歌，表达对中国工农红军的深切怀念。这首歌词，是当年的进步人士白利寺格达活佛作的。康巴人民之所以如此深情怀念红军，是因为红军给他们带来了革命的“红气”和幸福的“细雨”。从此，康巴人民在中国共产党的领导下，投入了为彻底摆脱政治压迫和经济剥削的革命洪流中。

一、红军来到甘孜藏族地区

1934 年 10 月，中国共产党为了反对内战，北上抗日，领导工农红军进行了震撼世界的二万五千里长征。

1935 年 4 月至 1936 年 10 月，中国工农红军第一方面军、第二方面军、第四方面军，分别先后经过四川、云南、青海、甘肃

等藏族地区，北上抗日。今天的甘孜藏族自治州是当年红军经过的地方之一。

第一方面军由毛泽东和朱德率领，从云南的绞车渡渡过金沙江，于1935年5月24日到达四川石棉县的安顺场，强渡大渡河，于同年5月30日占领了泸定。那座著名的铁索桥至今还横在大渡河上。当年朱德总司令住过的房子内至今保存着一幅标语："取消一切苛捐杂税"、"红军不拉夫"。这是第一批进入甘孜藏族地区的红军。

第四方面军的红四军、三十军、九军、三十一军、三十三军、五军等，由于张国焘违反中央北上抗日的决定，曾从阿坝南下至名山，为国民党军队薛岳、李抱冰部所狙击，退回泸定，后经康定、乾宁、道孚、炉霍而至甘孜。1936年6月底在甘孜与第二方面军会合，由于朱德、任弼时、贺龙、关向应等同志坚持斗争，红四方面军于1936年7月初离开甘孜，经过色达等地北上。

第二方面军约2万余人于1936年5月渡过金沙江进入甘孜藏族地区以后，分两路前进。二军团由贺龙同志领导为左路占领得荣，经巴塘，占领白玉，经过新龙出如西村口，7月到达甘孜。六军团由肖克同志率领为右路占领乡城、稻城，6月又占领理塘、新龙到达甘孜与四方面军会合北上。

红军在甘孜藏族地区虽然只活动了一年多的时间，但给受苦受难的广大康巴人民留下了永远难忘的印象，尤其是红军模范地执行党的民族政策，用实际行动表明了红军是藏族人民真正的知心朋友，是穷苦人民的子弟兵。

二、红军模范地执行党的民族政策

甘孜藏族地区各族人民永远也忘不了，1936年的春天，红军就要到来的消息如同春风吹到了横断山系的每一个山寨，每一

个部落。人们的心情就像那大渡河里的波涛一样久久不能平静，人们奔走相告，议论纷纷，互相打听红军到底是什么样的军队。

本地的一部分土司、头人和国民党官员勾结在一起，就像是着了火的草原上的野兽，惊慌失色，四处乱窜，到处散布诬蔑红军的谣言，说什么："红军来后，杀人放火，不得安宁！""赤汉人一来，我们藏家人人都遭殃！"企图挑拨藏族群众与红军的关系，制造对立，置红军于绝境。

平时神气活现、凶神恶煞般的头人，一听说红军要来就像被猎人追慌了的豺狼，突然气势汹汹地威逼着群众埋藏粮食和财物，然后上山躲避。炉霍寿灵寺的一个喇嘛还欺骗群众说："红魔下世，带来灾难。只要大家上山，有神佛保佑，躲过此难，就会安然无恙了。"不少藏民群众上当受骗，离开了村寨，躲到山上去了。

红军进入甘孜藏族地区面临的第一个问题，就是如何消除藏族人民心中的疑云。红军大力宣传党的民族政策，通过布告和标语，让广大藏民了解中国共产党的主张和民族政策。红二方面军由云南入甘孜藏区时，贺龙同志以中华苏维埃共和国中央革命军事委员会湘鄂川滇康分会主席的名义发布《布告》，明确指出："本军以扶助藏民，解除藏民的痛苦，兴藏灭蒋，为藏民谋利之目的，将取道稻城、理化进康川，军行所至，纪律严明，秋毫无犯，幸望沿途藏民群众以及喇嘛僧侣，其各安居乐道，勿得惊惶逃散，尤望各尽其力，与本军代买粮草，本军当一律以现金按价照付，决不强制。"此外，还书写了许许多多标语："红军是藏民的好朋友""共产党是为回藏民族解除痛苦的党""回藏汉穷人是一家，自家人不打自家人""红军主张回藏人民有宗教信仰自由权""红军不拿回藏人民的一针一线""反对伤害回藏民族的风俗习惯和宗教感情""打倒屠杀压迫回藏族的国民党军阀的反动统治！""回藏民族实行民族自决，建立回藏民族自己的政府，回藏民族管理自己的事"。红四方面军在甘孜县白利发布了保护白利寺的布告。这些标语和布告在国民党统治时期，藏族人

民冒着生命危险保存下来。

红二方面军的领导人贺龙不愧是带头执行民族政策的好领导。为了消除藏族人民心中的疑虑，贺龙跋山涉水，到一些寺院接见僧人，向他们宣传红军的民族政策、宗教政策。他曾送给中甸寺院一幅红布横幅，上面写着“振兴藏族”四个大字。他规定红军不准进寺院，并在门口派兵守卫。

为了执行公买公卖政策，贺龙还向群众了解当地的物价，并用笔记本记下来。有一次，三个僧人给红军送来了两驮茶、三驮大米、三驮猪肉、两驮糖、一驮盐，贺龙说：“我们是为人民服务的，不能白得别人的东西。”于是，拿出笔记本，把所有的东西登记下来，照价付款。

甘孜县的人民怎能忘记，红军来后，县城里到处红旗飘扬，是否那一天蓝天格外的蓝，云格外的白。红军战士亲切的笑容，热情的问候，严明的纪律，与国民党官兵形成了鲜明的对照。红军一进城就帮助穷人背水、扫地、翻地、播种，不住民房和寺院，而在野外搭起简陋的帐篷住下。他们不进老百姓的屋，连老百姓的柴火也没有动一根，还把甘孜城里里外外打扫得干干净净。看到这样的军队，甘孜人民怎能不高兴！不少群众再也忍耐不住兴奋的心情，跑下山来了。红军给这些跑下山的群众吃的、穿的，问长问短，还讲革命道理。因此，越来越多的人民群众涌到红军的驻地。国民党和一小撮土司头人诬蔑红军的谣言，很快被红军的实际行动戳穿了。由于受国民党的欺骗宣传，家家户户关着的门打开了，许多藏民主动把红军战士请进自己的家中住。每天早晨，天蒙蒙亮的时候，瞭亮的号声划破了黎明前的寂静，红军战士个个头带红五星帽，身穿灰色军装，打着鲜红的旗帜，扛着长长的步枪，迈着矫健的步伐。那激动人心的景象，至今老一辈的藏民仍记忆犹新。

三、藏族人民同红军团结战斗

通过红军的宣传，党的民族政策深入到各族人民心中。红军与藏民之间建立起了鱼水之情，亲如一家，心心相印。他们白天一起去宣传群众，筹备军粮，晚上又在一起开会学习，听讲革命的道理，军民关系很融洽。藏民把红军当作自己的亲人，从各方面积极地支援红军，同红军并肩战斗。他们为红军当翻译、向导，有力地帮助了红军长途行军。据统计，为红军带路的人仅炉霍县就有 13 人，乾宁县有 10 人。有的藏民因此献出了自己宝贵的生命。炉霍县藏民张万一为红军带路到东谷，在一次战斗中壮烈牺牲。炉霍县寿灵寺与头人诺那相勾结，狙击工农红军，有两个藏族通司（翻译）被派去寿灵寺交涉，惨遭杀害。巴塘县中咱村藏民拉波为红军当翻译，帮助红军采购粮食。后来红军北上向甘孜时，他为红军带路并当藏文文书，在返回中咱途中，被国民党逮捕并杀害。就义前，拉波临死不屈，高呼“红军万岁!”并说：“红军会回来的，要你们偿还血债。”表现了广大藏族人民对共产党的热爱，对中国革命的坚定信念。

康巴人民为了支援红军，自己吃野菜，把粮食节省下来送给红军。西康历史上有名的进步人士格达活佛派白利寺喇嘛分赴各处召回村民，帮助红军向藏族人民宣传政策，张贴告示，还动员群众多吃野菜，省下糌粑支援红军，仅白利寺支援红军的粮食就有青稞 134 石，豌豆 22 石，这些粮食都有红军的收条。丹巴县巴底乡邛山村格达家不但把自己家里仅有的玉米馍馍和 3 斤留作种子用的二季豆煮熟送给红军，而且把自己家里的麻，请人做了 15 双草鞋送给红军。另一个叫南卡特的藏民，把自己仅有的二石粮食、三个馍、一袋核桃、一袋梨，支援了红军。道孚的根却志玛，家里没有粮食，但她想尽一切办法去借粮，或挖菜根来支援红军。

由于康巴人民从事实中认识到红军是自己的队伍，因此还把自己的优秀子弟送去参加红军，仅丹巴县巴底乡参加红军的就有272人。南卡特参军时只有18岁，他参军后，家中的东西全被反动派抢光，他的父亲也被反动派吊打了几天，但南卡特并未因此退缩，相反更坚定了他打击反动派的决心。在一次战斗中他负了伤，在岩洞里住了7天，没有吃一口饭，只喝了一些浑水，仍坚持斗争，始终不屈。

红军北上抗日前夕，格达活佛不辞辛苦，八方奔跑，积极为红军筹备粮食、帐篷、皮火筒等物，并到甘孜寺商量安置红军伤病员的事情，还主动组织地方力量掩护红军北上。

在甘孜藏族地区各族人民的积极支援和帮助下，红军终于克服了重重困难，胜利地通过了西康高原。

四、建立“博巴”政府

红军用自己的行动取得了康巴人民的信任。在这个基础上，红军号召藏族人民团结起来，反对国民党的统治，建立自己的革命政权。红军这一号召，得到了康巴各族人民和其他爱国民主人士的拥护，因而人民革命政权在甘孜藏区的许多地方迅速建立起来。这些革命政权被称为“博巴政府”。

1936年初，在红军的帮助下先后在炉霍、乾宁、道孚、甘孜等地成立了县、区、乡各级博巴政府。同年6月，道孚、炉霍、甘孜等地人民代表大会在甘孜县召开，成立了中华苏维埃博巴政府。这次代表大会由朱德主持，并在大会上讲了话。政府设在甘孜的孔萨大楼，辖炉霍、道孚、甘孜、白利等博巴政府。除了博巴政府，在泸定、丹巴等汉藏杂居的地方还成立了各级苏维埃政府。这些政府都是通过人民群众民主选举产生的人民自己的革命政权。在县、区、乡、村各级机构中，设有正副主席和政治、军事、经济、土地等委员。同时还建立了革命武装、妇女、

青年、儿童等群众组织。中华苏维埃博巴自治政府下设有骑兵大队。博巴政府成立后，在中国共产党的英明领导下，积极向藏族人民宣传党的民族政策、宗教政策和统一战线政策，安定社会秩序，带领康巴各族人民发展农牧业生产，进行土地改革，支援红军北上抗日，安置红军伤病员，维持地方治安。广大康巴人民为第一次有了自己的政权而感到自豪，他们伸直了腰，在自己的土地上当家做主人。

博巴政府根据各地不同情况和人民的要求，在一些地方进行了土地改革。丹巴、道孚和泸定县的岚安区，因为群众基础较好，人民群众对于土地的要求比较强烈，进行了土地改革。其他地方因条件不成熟，未进行土地改革。而且各地土地改革进行的程度也不一样。泸定县岚安区的土地改革是1935年农历冬月进行的，没收了地主的土地和财产，将土地分给无地或少地的农民，平均每人分得土地约二亩。同时，在人民群众的要求下，对一些罪大恶极、民愤很大的恶霸地主，召开公审大会，进行镇压。

五、红军走后的斗争

红军走后，国民党和藏族反动封建势力相勾结，大肆屠杀苏维埃博巴政府工作人员和为红军办过事的群众。在甘孜红军走后的第二天，国民党杀害了博巴政府的藏族工作人员40余人。政府委员弄布的妻子被杀，全部财产被抢光，自己也被挖去了双眼。在炉霍县，博巴政府主席洛泽仁夫妇及其幼子被杀害，同时被害者还有瓦达乡、朱倭区、虾拉沱区的一些苏维埃主席、副主席、委员。在道孚县，封建农奴主绕日曲扎亲手杀害了红军战士和道孚博巴政府成员及无辜农民20余人。在泸定县岚安区苏维埃主席龙献福、委员黄清宜被杀。甘孜县呷拉村一个名叫泽仁的藏族农民，由于曾给红军带过一个月路，国民党就把他和11个红军同时抓走，在路上竟然一边走一边用屠刀割红军和泽仁的鼻

子、耳朵、嘴唇，把抢来的东西挂在红军和泽仁的颈项上，谁要是跌了跤，就用刀子在身上乱砍，惨不忍睹。

甘孜藏族地区的各族人民，并没有为反动派的血腥屠杀所吓倒，他们冒着生命危险，想尽各种办法保护红军伤员，同反动派展开了英勇的斗争。当时在甘孜、道孚、炉霍一带，红军留下的伤病员约有 3800 人左右。红军刚走，反动派就到处抓红军伤病员。白利寺格达活佛出面制止反动派的屠杀无效，就把甘孜县各地的红军伤员接去白利寺，换上藏装，将他们装扮成僧人，治病养伤。并且组织群众用明火枪、刀、矛守住各个山口，保护红军伤病员。在格达活佛和群众的保护下，绝大多数红军伤病员恢复了健康，其中 205 名伤病员被安全送回内地。

在炉霍县，藏族人民对红军伤病员如同自己的亲生子女一样，为他们治伤，提供生活的方便，竭尽全力保护红军。国民党拉丁，追捕红军伤病员，藏族人民有的用钱买通国民党军队，有的和国民党军队进行武装斗争，把红军隐藏在森林、岩洞、柜子、柴草垛里，用尽一切办法躲过国民党军队的搜查。红军伤病员张绍清，当时只有 12 岁，年幼有病，不能随军北上，隐藏在札夏一个名叫简巴的差民家里。红军走后，反动派要杀害张绍清，简巴拒绝交出张绍清，并说："可以把我和两个女儿、一个儿子中任何一个交给你们去杀，要我交出红军是不行的。"棒达村的一个红军伤病员被国民党抓走，全村藏民群众激愤，包围了反动军队的营房，迫使反动军队交出红军伤病员。道孚县的各卡有 5 个红军伤病员，当封建主准备杀害这 5 个红军战士时，当地群众坚决不答应。藏民伍金仁子（博巴政府的代表）对红军说："我们一定要保护你们，等红军回来时，有人还人，人死还骨。"由于藏族人民的严密保护，这 5 个红军一个也未受害。

在道孚县，至今还流传着藏族妇女根却卓玛保护 10 个女红军的事迹。红军走后，根却卓玛把 10 个女红军藏在地窖内和深山老林中，宁愿自己饿肚子，也不让红军战士挨饿。后来，她还帮助女红军一个个安了家，她自己也和一个叫符子善的红军伤病

员结了婚。反动派曾多次毒打她，要她交出红军。但是，她坚决不交，毫不屈服。

红军播下的革命种子，深深地埋在康巴人民的心中，他们把红军比作幸福，比作吉祥。他们常为红军长征胜利到达目的地而祈祷，盼望红军早日回到藏区来。他们把红军留下的子弹带、八角帽、保护证、青年团证、标语布告，作为珍贵的纪念物保存下来。他们经常怀念红军，唱着自己编创的怀念红军的歌子：

高高的山坡上啊，开满了红艳艳的鲜花；
你跨上骏马，背着长枪，从长满荆棘的小径上，
攀到山边去了，啥辰光再回来？

甘孜县白利寺的格达活佛，在红军的影响下，接受了革命思想，红军离开藏区后，他曾编了40首祝福红军、思念红军的弦子词。其中两首是：

红军走后，
寨子空了，
寨子空了心不焦，
心焦的是红军走！

彩云，是红军的旗帜，
高山，是红军的臂膀，
红军啊！
你给我们留下了金石的话语，
藏族人民永远在你的指引下成长！

红军走后，国民党一个监察委员企图威胁利诱格达活佛加入国民党，格达活佛坚定地回答："你是国民党的人，我是红军的人，我们永远也处不好，我不参加。"是的，红军虽然走了，但

红军播种在甘孜藏族地区各族人民心中的革命种子，生了根，开了花，结了果。千百万康巴人民日日夜夜盼望着红军早日归来，打倒蒋介石，解放全中国。

六、红军的歌曲

红军走了，但是红军给甘孜藏族地区各族人民留下的许多革命歌曲，深深地留在人们的记忆里，难以忘怀。在国民党统治的黑暗岁月里，甘孜人民经常悄悄地唱着这些脍炙人口的歌曲，同敌人展开斗争。尽管反动派用各种恶毒的手段禁止藏族人民唱这些红军留下的革命歌曲，但实践证明是徒劳的，藏族人民对这些红军的歌曲至今记忆犹新。

道孚县群众记忆中的红军歌曲：

1.《牦牛肉是好东西》

牦牛肉是好东西，
一口一口要嚼细，
它的营养很丰富，
同志们吃了身体会健康，
就能翻雪山和过草地。

2.《我们联合起来打小日本》

你们不要打我们，
我们也不打你们，
我们联合起来打小日本。

炉霍县群众记忆中的红军歌曲：

人生在世几多愁，
若不革命难出头，
奉劝穷人入共产，
好为工农争自由。

——孟姜女调

甘孜县群众记忆中的红军歌曲：

1.《打倒帝国主义》（红军三大任务歌）

打倒帝国主义，坚决抗战到底。
实行土地革命，铲除封建势力。
打倒地主豪绅，杀掉他毫不留情。

2.《我们真快乐》

红军打仗真不错，
粉碎那国民党的乌龟壳，
我们真快乐，我们真快乐。
英雄战士红军歌，
我们的胜利有把握，
上前杀敌莫错过，
粉碎国民党的乌龟壳，
我们真快乐，我们真快乐。

甘孜县人民永远忘不了红军出发的那一天，藏民从老远的地方赶来欢送红军。他们与格达活佛一起站在甘孜城西的山上，望着红旗在河边飘扬，在山腰上飞舞，听着红军的歌曲在山谷里回荡，在山梁上传扬，一直看着红军的队伍翻过东方的山坳，渐渐地消失。然而，那嘹亮而动听的红军歌曲，仍然久久地在藏族人民耳边回响。

甘孜藏区的解放和建州

一、迎接解放

1949年10月1日，中华人民共和国诞生了。从此，我国各民族人民进入了一个新的伟大的历史时代。

中华人民共和国成立时，甘孜藏族地区尚未获得解放，但广大的康巴人民要求解放的要求日益强烈。他们在中国共产党的领导下，积极行动起来，投入了迎接解放的火热斗争中。

1949年8月，人民解放军在兰州战役中全歼马步芳部队的主力。接着，又以雷霆万钧之势直捣蒋家王朝在青海的据点西宁。人民解放军以迅雷不及掩耳之势打得固守西宁的敌军丢下辎重，四散溃逃。9月初，西宁等地获得了解放。

消息传来，极大地鼓舞了期待解放的甘孜藏族地区各族人民。人们欣喜若狂，奔走相告，准备用实际行动迎接当年的工农红军、今天的人民解放军。以格达活佛为首的西康地区的爱国进步人士，得知中华人民共和国成立的消息，立即联名致电党中央，并选派三个代表，穿过敌人的层层封锁线，由青海绕道去北京，代表甘孜藏区各族人民向毛泽东主席、朱德总司令献旗致敬，汇报红军走后甘孜藏族地区的情况，要求迅速歼灭窜入这一

地区的国民党残部，解放康区。

（一）巴塘地下党和“东藏民主青年同盟”的革命活动

巴塘地下党和“东藏民主青年同盟”（简称东藏民青）的同志们，在解放甘孜藏族地区的伟大事业中作出了很大的贡献。

1936年中国工农红军经过甘孜藏族地区，帮助藏族人民建立了自己的革命政权——博巴政府，向藏族人民传播了民族民主革命的光辉思想，播下了革命的种子。一批藏族优秀青年在人民民主革命的直接影响下，首先觉醒，一部分自告奋勇参加红军，北上抗日。另一部分留在当地，组织群众，进行反帝、反军阀、反封建的民族民主革命斗争。

1939年巴塘的平措汪阶、阿旺格桑、刀登等优秀藏族青年，接受了中国共产党的革命真理。他们冒着被国民党杀头的危险，从内地带进了马列主义和毛主席著作，在藏区传播马列主义和抗日民主革命的真理，从思想上武装了一部分藏族青年的头脑。随后在中国共产党地下党组织的领导下，组织了“东藏人民自治同盟”革命团体，从事于民族民主革命活动。

1949年，大西南尚待解放，整个甘孜藏族地区还处在黑暗的时刻，巴塘藏族青年在当地地下党的领导下，在巴楚河畔的架炮顶高高升起了灿烂的五星红旗，挂起了毛主席和朱总司令的像，积极开展迎接解放的革命活动。

1949年，中国人民解放军向西南挺进时，巴塘的藏族先进青年在巴塘地下党的领导下，建立了“东藏民主青年同盟”。这个进步的青年组织作为巴塘地下党的外围，在党的领导下，为迎接解放和人民解放军进藏开展了各种工作。

由于国民党反动派的长期欺骗宣传和本地一部分封建主的大肆造谣，使相当一部分康巴人民对解放事业认识不清，存在着恐惧和各种思想顾虑。一小撮不甘心失败的国民党余孽，企图利用人民群众各种暂时的思想疑虑，煽动发动反对中国共产党的叛乱，抵制民族解放运动。在这斗争的关键时刻，“东藏民主青年同盟”的全体成员，勇敢地站出来，到广大藏族人民群众当中

去，进行深入持久的宣传活动。他们向各阶层的藏民大力宣传党的各项政策，教育人民起来迎接康巴的解放，并鲜明地提出：在党领导下的新中国新的历史条件下，各族人民自觉自愿地联合和团结起来，共同为建设平等友好、互助互荣的社会主义社会而奋斗。他们在国民党严密统治下的巴塘，公开举行了三次空前盛大的宣传大会。与此同时，通过街头宣传、文艺表演、印制和散发藏文宣传品、办墙报等方式，向受蒙蔽和欺骗的人民群众宣传中国共产党的政策和法令，宣传无产阶级的革命道理，宣传人民解放军进军西藏的伟大意义，宣传中国共产党实行民族平等、信教自由、保护寺庙、保障人民生命财产、尊重地方风俗习惯及加强民族间与民族内部团结的主张。经过"东藏民主青年同盟"成员们的广泛宣传和耐心解释，使许多藏民解除顾虑，认识到中国共产党和人民解放军是拯救穷苦百姓的，是为各族劳动人民服务的。

随着全国形势的变化，帝国主义分子同个别地方封建势力狼狈为奸，进行各种分裂祖国、破坏民族团结的阴谋活动。为了驱逐帝国主义在甘孜藏族地区的势力，维护祖国的统一和人民的解放事业，1950 年，"东藏民主青年同盟"采取了一系列的革命行动。他们搜查了驻巴塘的帝国主义分子裴以德的住宅，并不顾国民党巴塘政府的干涉，把裴以德与其妻禁闭了 7 天。在巴塘人民的严厉惩罚下，帝国主义分子裴以德及其走卒不得不离开巴塘逃往印度。1950 年 4 月，从康定逃出来的国民党军队胡宗南部 700 多人，窜到巴塘县，巴塘"东藏民主青年同盟"发动各阶层人民，调动了各方武力，成立了名为"巴塘县军政民喇嘛联合警卫办事处"，当地藏民有了自己的武装力量，阻挡田中田残部的入境，迫使田部改变路线，由中咱方面向云南境内逃窜。与此同时，他们还奉命接管了巴塘县国民党的党政机构，收缴了巴塘、理塘的国民党枪支弹药，遣散国民党部队，为人民解放军解放巴塘、进军西藏铺平道路。

1950 年 3 月，康定解放的喜讯，犹如春风吹到巴塘，红军

山下、巴楚河畔一片欢腾。“东藏民主青年同盟”的优秀青年，按捺不住激动的心情，纷纷要求参加人民解放军。在巴塘地下党负责人平措汪阶和中共康定地委苗逢澍的号召下，首批70多名具有相当藏汉文文化水平的巴塘地区共产党员和进步青年，不顾反动势力的阻挠，冲破种种障碍，穿过高山、草原，历程四五百公里，到了康定。人民解放军康定军分区司令员樊执中和政委苗逢澍以及进藏部队第十八军副政委王其梅、参谋长李觉、联络部长徐淡泸等人，代表党和政府表示热烈欢迎，并吸收他们参加人民解放军进藏，部分留下参加甘孜藏族地区建设，并举行了隆重的会师大会。不久，又有更多的“东藏民主青年同盟”成员到康定，参加革命工作。这批年轻有为的藏族青年，后来在西藏地区平息武装叛乱和保卫祖国西南边疆的斗争中，发挥了重要的桥梁作用和骨干作用。如今他们在西藏和四川等地担任了县团级到省、区一级的领导工作，成为贯彻执行党中央对藏区工作方针政策的骨干力量。

1950年，人民解放军进入巴塘，当地藏族人民在巴塘地下党和“东藏民主青年同盟”的组织下，欢天喜地地迎接亲人“金珠玛米”（解放军）。许多藏族群众主动为解放军搞运输，修建营房，供应柴草。“东藏民青”又派出很多优秀的青年为部队当向导，担任翻译，帮助人民解放军宣传群众、发动群众、组织群众，为藏区的解放事业立下了汗马功劳。

（二）甘孜藏族地区的解放

1949年12月，国民党西康省政府主席刘文辉宣布起义，中国人民解放军五五六团作为先遣部队，奉命从成都出发，向康定进军。

人民解放军进军康定的消息，像平静的草原上突然掀起风暴一样，使驻甘孜藏区的国民党军队感到惊慌。此时，康定城内除一个国民党警卫团驻守之外，从西北战场上溃败下来的田中田残部，从甘南经丹巴等地窜到康定。他们在康定城里到处抢劫骚扰，据说连铺子里的草鞋、碗、筷子都不放过，见啥抢啥，弄得

人心惶惶。

当时驻守康定的西康省代主席张为炯为防不测，带其部下弃城移居折多山以西的营官寨，田部继续盘踞康定城，妄图作垂死挣扎。田部与窜入康定的国民党特务及一小撮社会上的残渣余孽相互勾结，造谣惑众，挑拨民族关系，建立反动组织，大搞白色恐怖，奸淫烧杀，为所欲为，进行各种破坏活动。对此，康定城里的各族人民进行了针锋相对的斗争。康定水电厂的地下党组织，发动本厂工人和康定城里的进步青年，打击封建势力；组织秧歌队开展宣传活动；组织青年学生砸烂伪政府机构。

田中田残部为了阻止人民解放军向康定进发，派了整整一个团的兵力驻守泸定。1950 年 3 月 22 日，泸定城里的气氛显得异常的紧张，国民党守桥部队收到康定的紧急命令，要求中午十二点钟之前必须砍断铁索，烧毁泸定桥。然而就在这一天的拂晓，当国民党残部还在睡梦中的时候，人民解放军先遣部队已经到达泸定，向敌人突然发起了猛烈的进攻，敌人见人民解放军来势迅猛，人多气壮，不敢抵抗，丢盔弃甲，趁机逃回康定。当日下午，人民解放军大部队顺利到达泸定。3 月 24 日下午一时许，解放军排着整齐的队伍，雄赳赳地开进了康定城。这是多么令人难忘的一天啊！跑马山下到处是欢呼奔跑的人群，欢迎的群众犹如折多河的浪涛涌向东关。在东关，人民解放军和康定各族各界人民互献洁白的哈达，顿时鞭炮齐鸣，欢声雷动。康定解放了！

1950 年 7 月，西康省人民政府副主席格达活佛，受康巴人民的嘱托和中央人民政府的派遣，为了西藏的和平解放，亲自前往西藏求见达赖喇嘛，进行劝说工作，以消除西藏地方政府的疑虑，促使谈判和西藏早日解放。但是，当格达活佛到达昌都后，帝国主义软硬兼施，妄图阻止格达赴藏，但遭格达严词拒绝。8 月 21 日，英国特务福特对格达下了毒手，毒死了格达活佛。格达中毒后，腹疼、头疼，口吐黄水，鼻孔流血，四肢麻木，于次日（8 月 22 日）牺牲，死后全身乌黑，皮肤触手即行脱落。福特为了消灭犯罪证据，将格达尸体焚毁，并将其随行人员押送拉

萨（据新华社北京1950年12月4日报道）。这位深受康巴人民尊敬的、著名的藏族爱国进步人士，就这样为藏区的和平解放事业献出了宝贵的生命。为了悼念这位为国献身的活佛，当时重庆市举行了隆重的追悼大会。西南军政委员会主席刘伯承、人民解放军西南军区司令员贺龙和政治委员邓小平都送了挽联。挽联上写着："具有无畏精神，功烈应垂民族史，增几多悲愤，追思应续国殇篇"、"为和平解放西藏，惨遭帝国主义者和反动分子所毒害而光荣殉国的格达委员永垂不朽"。

为了维护祖国的统一，惩罚帝国主义侵略者犯下的滔天罪行，1950年秋，中央人民政府命令进藏的人民解放军解放昌都。为此，甘孜藏族地区各族人民"支援烧柴1500万斤，马草500万斤，帮助购粮200万斤，支援驮牛10万头以上"①；大批的藏族优秀青年纷纷参军，为解放军带路，做翻译工作。尤其是广大农奴群众争先恐后参加支前工作，藏族妇女曲梅巴珍的支前模范事迹至今仍广泛流传在甘孜藏族地区。

为什么甘孜藏族地区人民如此积极支持人民解放军呢？树高百米总有根，水流万里必有源。人民解放军在甘孜藏族地区无论走到哪里，都坚持发扬当年红军的光荣传统，严格执行"三大纪律，八项注意"，一切都从藏族人民的利益出发，模范地执行党的民族政策，尊重藏族群众的宗教信仰和风俗习惯，所以受到各阶层人民的热烈欢迎和坚决支持。人民解放军所到之地，藏族人民扶老携幼，远道欢迎。

甘孜县的藏族人民至今对当时的情况仍记忆犹新。当康定解放的消息传来，国民党二十四军驻甘孜的军队内部人心涣散，四分五裂。广大士兵由于经常领不到军饷，生活贫困不堪，毫无着落。于1950年4月的一天夜里，在当年红军伤病员的配合下，发动了武装暴动，袭击营部，企图打死营长和当地国民党专员未果，但迫使国民党军政人员纷纷仓皇逃窜。国民党反动派跑了，

① 社会科学院民族研究所编《藏族简史》（初稿）第183页。

甘孜藏族人民迎来了亲人金珠玛米。那一天，沿途山顶上烧着柏枝，欢迎的人群向解放军敬献哈达、青稞酒、酥油茶，表示吉祥的祝愿和诚挚的欢迎。人们盼望已久的红军终于回来了，他们高举解放全中国的红旗，带着党和毛主席的声音回来了。甘孜城里犹如久旱的禾苗逢甘露，一片生气勃勃的景象。藏族人民跳起欢快的踢踏舞，唱起嘹亮的山歌，表达对人民解放军的热爱之情。解放军指战员为藏民宣传党的政策，讲解革命的道理，开阔了科巴、娃子的眼界，滋润了农奴们的心田。

甘孜藏族地区各族人民终于熬过了黎明前的黑暗，迎来了康巴的新生。

二、甘孜藏族自治州的建立

解放后不久，党和人民政府就着手在这里实行民族区域自治，让藏族人民当家做主人。

根据中国人民政治协商会议共同纲领规定的民族区域自治政策，在各项工作取得初步成就的基础上，设立了筹备机构，吸收各民族、各阶层、各方面爱国人士的代表参加，就有关甘孜藏族地区实行区域自治的一系列重大问题，进行了认真、充分的协商和讨论。在协商过程中，充分尊重了一部分与人民有联系的藏族领袖的意愿。

在党的宣传教育下，各族人民热烈地拥护民族区域自治，大部分上层人士积极赞助。在这个基础上，召开了甘孜藏族地区各族各界人民代表会议，于 1950 年 11 月成立了专区级的西康省藏族自治区。这是解放后我国建立较早的一个较大的民族自治地方。1955 年西康省合并于四川省，原西康省所辖的西康省藏族自治区，根据中华人民共和国宪法规定，改称为甘孜藏族自治州。

甘孜藏族自治州的首府，根据历史传统、地形特点和交通情

况，设立在南北两路汇合之地——康定。

自治机关的民族化是实行区域自治的核心。甘孜藏族自治州第一届人民代表大会选出的自治州人民委员会有州长、副州长、委员27人，其中藏族占了21人，各县人民委员会正副县长中，藏族也占了95%以上，较好地体现了藏族自治地方是以藏族为主体的特点。

甘孜藏族自治州所属县一级的人民政权是逐步建立起来的，到1951年7月完成了20个县的县级政权的建政工作。解放前，一向被视为“化外之域”的色达地区也于1953年派代表参加了自治区第三届人民代表会议，同年在色达草原成立州人民政府色达办事处。全州县以下，到1955年底，大部分成立了区人民政府。

甘孜藏族自治州建立以后，积极发挥区域自治的作用，做了大量的工作。

各级政权根据民主集中制的原则，先后召开了各级人民代表会议。同时，自治州和各县都成立了政治协商会议，建立了民族统一战线。并通过各种形式，向甘孜藏族地区的各阶层群众广泛宣传民族政策，进行爱国主义和民族团结的教育。为了加强民族团结，消除民族隔阂，遵照中央人民政府政务院的指示，甘孜藏族地区历史上遗留下来的许多歧视侮辱藏族、影响民族团结的各种地名称谓，加以更改。理化县改为理塘县，巴安县改为巴塘县，定乡县改为乡城县等。

甘孜藏族自治州各级政府对培养民族干部极为重视，开办了民族干部学校，举办各种短期训练班，大量吸收藏族及其他少数民族积极分子参加学习。仅1950～1953年培养训练了2500多人，其中绝大部分人毕业后参加了革命工作，成为各地开展工作的新生力量。同时，选送一批年轻优秀的藏族青年到中央民族学院和西南民族学院学习，成为藏族中的高级知识分子，其中包括教授、作家、歌唱家、作曲家、工程师等。为了适应自治州建立初期民族民主革命的需要，县一级政府也开办了藏族和其他少数

民族的农民积极分子训练班。仅1954年冬至1955年春，全州训练了农民积极分子2706人，其中有196人被吸收参加革命工作或进一步深造。

为了维护地方社会治安，打击敌人的破坏活动，保卫各族人民的胜利果实，在国家统一的军事制度下，甘孜藏族自治州于1957年建立了中国人民解放军“藏民团”。“藏民团”不但在平息叛乱、对敌斗争中发挥了极大的作用，而且通过转业复员为甘孜藏区各地输送了大批有思想觉悟、有工作能力的藏族干部。

由于解放前历代反动统治者对甘孜藏区实行了“以夷制夷”的反动政策，全州21个县中除东路的康定、泸定、丹巴、乾宁4县外，其余17个县冤家械斗常有发生，严重地妨碍着农牧业生产的发展和各族人民生活的安定，人民的生命财产遭受了巨大的损失。解放后，在自治州人民政府的领导下，各级人民政府、人民法院根据“团结爱国公约”的规定，经过团结教育，诚恳协商，本着既往不咎和互让互谅的精神，在1950~1954年的4年中，调解了历史械斗案2000多件。这对巩固民族团结，维护社会治安，促进生产的发展，起了很大的作用。

解放前，各族人民遭受帝国主义、封建主义、官僚资本主义的经济剥削和政治压迫，整个藏区经济落后，人民生活贫困。解放后，根据大多数人民和与人民群众有密切联系的有影响的人物的意愿，在建立自治区人民政府的同时，宣布废除“乌拉”制度，实行合理的勤务负担。人民政府和解放军雇用人力、畜力，一律给以合理的工资，同时宣布废除一切苛捐、杂派，减轻了各族人民的负担，使广大差民从深恶痛绝的差役制度下解脱出来，提高了搞好农牧业生产的积极性。在此基础上，领导广大藏族农牧民发展农牧业生产，改善人民的生活。为了搞好农业生产，改变解放前落后的生产方式，1955年，全州先后无偿发放铁质农具35万多件。若以其重量计算，要两万头牦牛才能驮载。同时借贷粮食370多万斤，贷款160多万元。色达牧区解放前极为闭塞，加之青海军阀马步芳的20年经济封锁，藏族牧民吃尽了没

有粮食的苦头，尝够了不见茶叶的苦味。解放后，自治区政府全力组织对色达牧区的运输，仅 1954 年一年售给色达牧民粮食十万多斤。对藏民所需的茶、盐、布等生活必需品，人民政府亦保障供给。

甘孜藏族自治州成立人民政权后，把藏语文作为行使自治权力的重要工具之一。自治州人民委员会设立了专门的翻译机构，一切重要公文、印信、布告、文件、宣传品均以藏汉两种文字并行。人民法院和人民检察院行使职权时，采用藏语文，凡有藏族干部、群众参加的会议都专设翻译。自治州还出版了藏文报刊，并组织社会力量进行藏语文新词术语的统一、翻译和研究工作，以补充藏文新词汇的不足。在学校里专门开设藏语文课，号召汉族干部学习藏语文。

甘孜藏族自治州根据中华人民共和国的宪法规定，从本地区的特点和实际情况出发，逐步行使了制定单行条例和单行法规的自治权利。通过各级人民代表会议的讨论，制定了关于加强团结、治安和发展生产的条例，1951 年 9 月第二次各族各界代表会上还制定了《团结爱国公约》。在发展本州的经济、文化和改善群众生活方面，制定了爱国增产增畜、开荒生产、保护草原等暂行办法和农、牧、工、商等各项税收条例，以及发放救济，借贷粮款，发展民族语文等方面的规定和办法。在社会改革中，制定了《民主改革实施办法》、《划分阶级成分办法》等一系列的单行法规，颁布了有关法令，制定了各项具体政策。所有这些条例和单行法规，经过认真贯彻执行，取到了显著的效果。

随着党的民族政策的贯彻实施和民族区域自治的逐步实现，广大的藏族农奴在政治上获得了当家做主的权利，但在经济上还没有从封建依附关系的桎梏下解放出来，他们还没有获得土地和牲畜的所有权，所以还不是完全自由的农民和牧民。不少农奴、奴隶和自由贫民提出了社会改革的要求。从 1953 年起，各地陆续发生了一些农奴、自由贫民、集体或个人的抗租、抗粮（对土司的贡赋）、抗差、抗债的斗争。在这种情况下，部分封建主

也表示愿意放弃剥削，同意进行改革。在这个基础上，1955 年经甘孜州政协、州人代会和四川省人代会协商后，决定在甘孜藏族地区以和缓的方式，经过和平协商，实行以“土地改革，废除封建特权，废除高利贷，清理寺庙债务关系”为主要内容的民主改革。经过改革，彻底推翻了封建农奴制度。

自此，甘孜藏区各族人民在中国共产党的英明领导下，同全国各族人民一道，奔驰在社会主义社会的光明大道上，用自己勤劳的双手，建设美丽的甘孜，可爱的家乡。

以上 13 篇文章为《甘孜藏族自治州史话》中的文章，部分文章名作者作了改动。

西藏传统社会中的宗教信仰

人类不但编织用以调整和规范他们社会生活的复杂风俗网络，而且还编织更大的结构来处理宇宙、支配宇宙的力量和人在宇宙中的地位等问题。宗教信仰和宗教仪式就是这些结构的基础。

——〔美〕罗杰·马丁·基辛

在政教合一的西藏传统社会里，人们从生到死，从生产到生活，从家庭到村落，无处不受宗教信仰的影响和支配。作为西藏封建农奴制社会的主要精神支柱和意识形态，宗教已经渗透到西藏的政治、经济、文化和社会生活的各个领域，并产生了广泛而深刻的影响。尤其是人们日常的生产、生活、娱乐、教育等无不受宗教的影响。宗教在西藏已成为传统文化的重要组成部分并在绝大多数人的社会生活中占有十分重要的地位。

西藏的传统宗教信仰基本上由两大部分构成，一方面是在广大农村牧场广泛流行的、不分教派的“见佛就拜、见塔就转、见活佛就磕头”的民间信仰，其内容十分丰富并与人们日常的生产、生活、文化、娱乐和各种风俗有密切的联系；另一方面则是以寺院为活动中心的理论化、规范化、系统化并控制整个上层

意识的显赫的神学宗教，其中占统治地位和占优势力量的是藏传佛教，内分很多教派，如宁玛、噶举、萨迦、格鲁和苯教等。不过“苯”教与其他教派有所不同，曾经历了一个从自然的原始宗教向神学的佛教转化的漫长历史岁月。

一、苯教

苯教（又译作“钵教”、“本教”等），因其教徒自称“苯波”，又称“苯波教”。一般认为苯教是佛教传入西藏以前就已在西藏本土广泛流行的一种古老宗教或说成是西藏固有的一种宗教，也有的学者笼统地把它说成是原始宗教。然而我们现在看到的苯教早已不是本来意义上的原始宗教，而是一个复合、苯佛混杂的历史产物，其内容十分复杂，既有比较古老的原始巫教的一些特点，又有大量的系统化的神学宗教的成分。因此，我们可以说苯教是由非佛教的原生形态早期苯教和受佛教影响后形成的次生形态的晚期苯教两部分构成的。

（一）原生形态的苯教

苯教的原生形态迄今因资料仍付阙如，其面貌仍然显得朦朦胧胧不够清楚。据晚期形成的苯教文献记载[①]，苯教早在吐蕃王朝建立以前就盛行于象雄。然后从象雄传入西藏。一般认为象雄位于西藏的西部，包括现在的阿里。近年来在阿里的日土县境内发现了一些与苯教信仰有关的岩画。考古工作者认为这些岩画的族属是古代象雄人。[②] 从这些岩画中反映出古代象雄居民以狩猎、畜牧为生，岩画中几乎没有象征农业文化的内容。同时岩画中没有见到任何反映佛教的踪迹，相反内容最丰富的任姆栋一组一号岩画展示出杀牲献祭的宏大场面。作为献祭用的祭品有125

① 卡尔梅：《本教史》，王尧、陈观胜译，载《国外藏学研究译文集》第一辑第269～322页，西藏人民出版社1985年。

② 侯石柱：《西藏考古大纲》第128～133页，西藏人民出版社1991年。

只羊头和10只估计是盛血的陶罐。作为祭祀对象的神有太阳、月亮、象征苯教的“雍仲”符号、鱼、男性生殖器，还有象征“天梯”的“目”字形符号。从日土岩画中可以明显看出，“雍仲”符号是以太阳的图案演变而来的，由此可以看出原始形态的苯教的某些信仰特点，即崇拜自然、崇拜动物、杀牲祭祀等，具有自然宗教的特征。

卫藏地区在吐蕃王朝建立以前经历了漫长的从原始社会向阶级社会过渡的时期，这个时期藏族居民信仰多神的苯教，据一些史料记载[①]，传说中的吐蕃第一代藏王聂赤赞普时代，社会上已有了被称为“笃苯”的苯教，这也是苯教史称的初弘期。到了第八代藏王止贡赞普和第九代藏王布代贡杰时期，苯教又有了新的发展，进入苯教史家所称的中兴期。[②] 出现了从克什米尔、勃律、象雄、大食和吐谷浑等地请来的各种各样分工不同的苯教徒[③]，史称“恰苯”。“笃苯”和“恰苯”都是佛教传入西藏以前的苯教，东嘎·洛桑赤列教授认为是“吐蕃地方的一种原始的宗教”[④]。这个时期的苯教概括起来具有以下几方面的明显特点：

1. 崇拜大自然，崇拜的对象包括天、地、山、川、日、月、星辰等。这种带有自然宗教特色的苯教信仰在吐蕃王朝建立以后仍然盛行。据《旧唐书·吐蕃传》记载，吐蕃王朝在举行会盟大典时，要“会巫者告于天地、山川、日月星辰诸神”。其中对天神的崇拜在早期苯教信仰中占有十分重要的地位。苯教把世界分为天上、地上和地下三界，天为上界，是天神“赞”所居之

---

① 土观·洛桑曲季尼玛：《土观宗派源流》，刘立千译注，第194页，西藏人民出版社1984年。

② 索朗坚赞：《西藏王统记》，刘立千译注，第35页，西藏人民出版社1985年。

③ 《土观宗派源流》第194页，参阅石泰安《西藏的文明》，耿昇译注，第241页，西藏社会科学院汉文文献编辑室编印的西藏学参考丛书之六。

④ 东嘎·洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》，郭冠忠、王玉平译，第7～9页，中国社会科学院民族研究所民族室印，1983年。

处，并认为吐蕃王统第一代藏王和苯教始祖辛绕米沃切都是从天而降的天神。“由于当时苯波意乐天空”，所以把藏族最早的《积达嘛呢法门》等佛经也“遂说为从天而降”[①]。由此看来，所谓“始祖赞普自言天上所生”和“天赤七王”死后“攀缘天绳，逝归天界”的古老传说，与早期苯教对天的崇拜有密切的关系。

2. 崇拜动物是早期苯教的重要内容之一，猕猴变人的神话就是一个很好的证明。它具有原始图腾崇拜的某些特点。在远古时期，气候温和，森林茂密，猴类成群的环境中，藏族先民把具有某些人类生活相似特征的猕猴神化为人类祖先是可以理解的。此外苯教还有崇拜羊的传统习俗，在敦煌古藏文写卷中与苯教丧葬仪轨有关的一些故事中称“羊比人更聪明，羊比人更有法力”，甚至把羊颂扬为“没有父亲的人的父亲，没有母亲的人的母亲”[②]。从《新唐书·吐蕃传》中“事羱羝为大神”的记载来看，早期苯教不但把羊作为崇拜对象，而且视公羊（羝）为“大神”，表明其较高的地位。此外，古代藏族把牦牛也当作神的化身来崇拜。远古时期人们把生存所依赖的一切动物看成是具有超自然力的神灵加以朝拜，也是一种普遍的原始信仰特点。

3. 早期苯教最突出的特点之一，大概就是用鲜血和肉体的形式来向超自然力量表达其虔诚的信念，表示其敬畏、感恩和祈求。这就是我们通常所说的“杀牲祭献”。其中最引人注目的是动物殉葬和人祭，这也是苯教与佛教发生分歧的重要原因之一，佛教徒称此类苯教的葬仪为“黑葬法”[③]。关于人祭，不但在苯教经典《色尔义》中提供了一个为救患病的王子必须以他的属

① 廓诺·迅鲁伯：《青史》，郭和卿译，第26页，西藏人民出版社1985年。

② 褚俊杰：《论苯教丧葬仪轨的佛教化》，载《西藏研究》第45~69页，1990年第1期。

③ 《论苯教丧葬仪轨的佛教化》。

民举行人祭的材料[①]，而且《旧唐书·吐蕃传》中明确记载："其赞普之死，以人殉葬。"同样《通典》亦称"又有亲信人，作刀当脑缝锯，亦有将四尺木大如指，刺两肋下，死者十有四五，亦殉葬焉"，想必这是事实。

早期苯教的动物殉葬制度不但流行，而且延续到佛教传入西藏后仍然存在。据《后妃三园》记载[②]，赤松德赞死后举行了有动物献祭内容的丧葬仪式。献祭的动物有牛、马等，这与《通典》所载"人死杀牛马以殉"相吻合。参加这次葬礼的有浴苯、祈祷苯、计数苯、辛苯、剖割苯、坟场苯等各类苯教巫师。他们有的为献祭的动物浇淋洗浴、有的吟诵祈祷、有的负责宰杀、有的剖割动物肉、有的分配和包装分割后的动物肉，分工明确。

早期的"朗辛"苯教还有季节性的动物献祭，名为牡鹿孤角；每年秋季宰杀牦牛、绵羊、山羊各 3000 头（只），献供其血肉，名为苯教红供。汉籍《旧唐书·吐蕃传》也提到："（赞普）与其臣下一年一小盟，刑羊、狗、猕猴，先折其足而东之，断裂其肠而屠之。"

4. 崇拜鬼魂、敬重巫师、崇尚巫术又是早期苯教的一大特点。"其俗重鬼右巫"（《旧唐书·吐蕃传》）和"好咒誓、谄鬼神"（《册府元龟》）等书的记载高度概括了苯教原生形态的信仰特点。这里的"鬼"即鬼神，"巫"即巫师，神巫结合构成了早期苯教的主要内容。正如王森教授所言，佛教传入西藏以前的"苯教似内地古代的巫觋，以占卜休咎，祈福禳灾，以及治病送死，驱神降神等为其主要活动"[③]。

早期的苯教徒不承认有前世和来世，但他们认为人世间到处都有鬼神，而且人与鬼神互相依存、互相所求。人可反脱生为鬼神，鬼也可以转生为人。而且鬼神可以驱使人，如被称为"笃

① 格勒、祝启源：《藏族本教的起源与发展问题探讨》，载《世界宗教研究》第 130 页，1986 年第 2 期。

② 《论苯教丧葬仪轨的佛教化》。

③ 王森：《西藏佛教发展史略》。

苯”的苯教实为一个13岁的童子，被鬼抽祟而变成了一个预知祸福的能人。[①] 同样人也可以通过巫师及其巫术活动来驱鬼神，使人幸免于难。因此，沟通人与鬼神之路成了“苯”的重要职能，即苯教巫师通过实施各种巫术替人驱鬼求神，制止灾害。据《苯教史》（嘉言宝藏）[②] 记载，献祭就是“驱除恶魔的学问”，因为“如果一个人给恶魔献祭，恶魔就会息怒”。

除了拔魔法、驱鬼神，苯教的巫师还有许多与人们生死攸关的职能。在佛教传入西藏以前，社会上举凡“为生者除灾、死者安葬”，“上观星相、下降地鬼”，“纳祥求福、祷神乞药、增益福运、兴旺人财”，甚至“占卜善恶休咎、决定是非之疑”和“护国奠基”都无不依赖于苯教的巫师及其巫术活动。有些巫师介入政治、左右王权。正如不少藏文宗教史籍中提到的那样，从第一代吐蕃藏王聂赤赞普到第二十七代藏王拉脱脱日聂赞均以苯教治国。[③] 这充分说明在吐蕃社会中苯教占有十分重要的地位。

早期苯教的鬼魂崇拜具体表现在对死的认识和丧葬仪式中，据敦煌古藏文写卷记载[④]，苯教认为人死后要通过两种“死后世界”。一是进入富足、安乐的“乐土”世界；二是穿过一个充满险阻的黑暗、痛苦世界而获得再生。举行葬礼的目的就是为死者引路，帮助死者迅速安全地穿过黑暗的世界并“赎回”死者的灵魂。葬礼仪式除了以上所述的杀牲献祭活动之外，还要为死者的尸体进行结发、涂丹、剖尸、捣尸、掩尸、掩埋等处理。苯教的丧葬储藏仪轨始于止贡赞普时代，在此以前的“天赤七王”都“逝归天界”、“神身无尸如虹散”，没有留下尸体。

（二）苯教佛教化后的次生形态

公元7世纪佛教正式传入西藏后，苯教与佛教历经多次冲突

---

① 《土观宗派源流》第194页。

② 《本教史》第290～291页。

③ 第五世达赖喇嘛：《西藏王臣记》，刘立千译，第13页，民族出版社1992年。

④ 《论苯教丧葬仪轨的佛教化》。

较量，共有三次大的斗争。几经胜败、几经起伏，最终在松赞干布、赤松德赞、赤祖德赞等吐蕃赞普的崇奉和推行之下，佛教得到迅速的传播和发展。原来“重鬼右巫”、杀牲献祭、没有成文经典和系统理论的古老苯教显然已经不能适应吐蕃王朝对内统一、对外征伐的新的形势和新的政治统治的需要。于是，苯教原生形态在统治者的冷落和佛教的冲击下逐渐走向衰落。然而面对强大的政治压力和佛教的猛烈冲击，苯教并没有偃旗息鼓，相反，他们总结与佛教斗争失败的历史经验教训，改变策略、改头换面，从排斥佛教转向吸收佛教的某些内容，通过融合，使苯教向着佛教化的方向演变。以致今天我们所见到的许多苯教僧人不承认他们与佛教有什么不同，甚至把现在的苯教当作佛教的一个教派，认为他们在教义和修法等方面“与西藏其他任何一个相当大的教派没有什么不同”。这种变化后的苯教被佛教徒称为“觉苯”，有“译苯”之意。

“觉苯”又称恰噶苯或果苯，始于一个传说中的绿裙班智达，后来又有赤松德赞时期的仁钦曲，据说他把一些佛教经典译成为苯教的书。当时统治者“兴佛灭苯”，苯教受到公开的打击，“被诛者甚众”。为了保存实力，一部分苯教被迫从卫藏向边远地区流散；另一部分则把改译的佛经藏于岩中，形成苯教的“伏藏”。朗达玛灭佛事件不久的公元 11 世纪出现了苯教史上著名的改革家辛钦龙噶（公元 996 ~ 1035 年），据说他把大量的佛教经典篡改成苯教的经书，以弥补苯教教义哲理上的不足。如《广品般若》改为《康钦》，《二万五千颂》改为《康穷》，《瑜伽师地论》改为《苯经》，《五曾大陀罗密》改为《十万黑白龙经》。并另立各种不同的名相及诠释，以此“标其异于佛教”①。这就是苯教史上所称的后弘期。然则也有的学者认为自称“苯波”的宗教，事实上与佛教的噶举、萨迦等教派同时出现于公元 11 世纪，它与古代的“苯教”不是一回事，也不存在承先继

① 《土观宗派源流》，第 195 页。

后的传承序列关系。[1] 总之，经过历代巫教大师们有意识的努力吸收佛教的内容，不断地进行改造苯教的活动，逐渐使苯教在与佛教相互融合中向着经典化、哲理化和系统化发展，俗称“系统苯教”，实为佛教化的苯教。

佛教化的苯教开始有了成文的经典，如《钥匙》、《多堆》、《光荣经》等都是比较著名的苯教早期经典。同时苯教还模仿和借鉴佛教，汇编了据称是敦巴辛绕亲自传授并经历代苯教大师不断埋藏和发现而形成的苯教大藏经《甘珠尔》和《丹珠尔》。并塑造了类似释迦牟尼的至高无上的现成佛——敦巴辛绕，又称辛绕米沃切。他被尊称为“导师”、“教主”和“觉悟者”。公元15世纪，苯教中还出现了类似宗喀巴的著名宗教领袖人物西饶坚赞（公元1356～1415年）。与此同时，苯教选择其信徒聚集之地兴建寺院，以一种完全有组织的形式出现在藏区各地。先后出现了卫藏的曼日寺、雍仲林寺以及藏东的顶庆寺、朗辛寺等。这些寺院都成为晚期苯教的修炼中心。据一些资料介绍，在苯教影响较大的工布和波密等地苯教寺院多达30多个，信仰苯教的人约有3万人以上。[2] 寺院的僧人多则几百，少则几十人，他们与佛教僧人一样过着出家、受戒、习经、修行等日常的寺院生活。寺院中也设有活佛、赤巴、堪布、格贵等职称和职务，并每年举行传大召等与佛教各派基本相同的宗教活动。除了一些专用名词和术语而外，与佛教已没有什么明显区别了，无论是崇拜的神，还是教义和仪式，往往只有名称上的差别。如苯教也供奉三宝，即敦巴辛饶、雍仲、苯波（佛教的三宝是佛、法、僧）；佛教的正觉，苯教称为辛日，法身名为苯古，报身名为贡杜桑布，化身名为斯巴桑布，阿罗汉名为辛赛，上师名为温色，十地名为智麦协吉萨，菩提萨埵名为雍仲萨埵，空性名为阿其尼，本尊神般若佛母名为萨智艾桑，等等。

---

① 帕·克瓦尔耐：《西藏苯教徒的丧葬仪式》，褚俊杰译，载《国外藏学研究译文集》第五辑，第124～125页，西藏人民出版社1989年。

② 《西藏社会概况》，中央民族学院研究生部。

在教义方面，苯教在与佛教的相互渗透中，吸收了无常、业果、慈悲菩提心、十地、六婆罗蜜等佛教的一些基本教义来充实苯教，出现了轮回、苦谛、觉悟、解脱、涅槃等基本的宗教观念。苯教把其教义划为九乘，即“四因乘”和“五果乘”。有的学者对苯教的“九乘”与佛教宁玛巴的“九乘”进行了较详尽的比较，认为其中“五果乘”的教理在很大程度上取之于佛教宁玛巴的九乘理论。① 无论苯教还是宁玛巴都为最终证得阿罗汉果而修行，通达两种无我，并认为大圆满法是生死解脱的最方便法门。就苯教的仪式而言，杀牲献祭是最古老的仪式，然而佛教化的苯教已放弃杀牲，用象征性的模型实物代替了活的生命，被佛教所接受。

尽管如此，苯教毕竟是在西藏固有的宗教基础上发展起来的，因此佛教化的苯教仍保留着一些自身的特点，与佛教有所不同。如被称为“恰纳池巴”的黑派系统的教理和仪式，仍然保留古老苯教的传统，注重占卜吉凶、崇尚咒术、召福聚财、驱鬼治病、呼风唤雨、祈福禳祓等法术。苯教徒转经（包括转经筒）和朝圣时与佛教徒著名的从左至右的顺时针方向相反，向逆时针方向从右至左转动。苯教用“嗡嘛咬牟耶萨来哆”八字真言代替了佛教著名的六字真言“嗡嘛呢叭咪哞”。苯教徒使用的摇铃犹如一个铜盘呈扁形大口，使用时铃口向上摇动。象征苯教的“雍仲”符号与佛教象征吉祥的卐方向相反，成卍型，标志着永生和恒固。

苯教的原生形态虽然在佛教的强大冲击下发生演变，但在广大的民间仍有深厚的社会基础和较大的影响。在一些“天高皇帝远”的边远藏区和其他少数民族地区，苯教仍保留着它的原生形态特点，例如在西藏南部的珞巴族、门巴族，东部的纳西族

① 万玛：《从佛教与苯教的比较看佛苯相互渗透与影响》，载《西藏研究》，第59～67页，1985年第4期。

和嘉戎藏族地区，早期苯教的许多仪式仍然盛行。[①] 其中纳西族的东巴教或达巴教被认为是纳西化的西藏古代苯教。[②] 四川阿坝州的苯教直到解放前夕仍有杀牲献祭的活动，丹巴一带有的苯教巫师一直没有出家入寺为僧，没有脱离生产劳动。

二、佛教

佛教传入西藏后，虽然在与苯教的斗争中经历了艰难曲折，但最终在统治者的大力扶植下，在与藏族传统文化和苯教相互交融的基础上，使自己的教义渗透到人们的思想意识里，变成了一个支配人们信念和行为以及生活方式的全民信仰。佛教自身也逐渐西藏化，形成独具特色的藏传佛教，俗称喇嘛教。

（一）佛教的传入与佛苯融合

公元7世纪佛教正式传入西藏之时，正是吐蕃王朝在西藏崛起的时代。当时统一后的吐蕃帝国内部要对付“臣民叛离”、“民心愤怒”等问题；对外要处理与四周信佛邻国间的各种政治、军事矛盾。在这种情况下，原来发源于氏族部落社会基础上的原始苯教信仰，已经远远不能满足需要。他们需要一个具备更完整体系的宗教来作为他们对内统治人民、对外征讨邻国的精神武器，于是佛教首先被吐蕃王室所采纳。松赞干布从唐朝和尼泊尔迎娶信仰佛教的文成公主和尺尊公主为妻，并派大臣吞弥·桑布扎等前往印度学梵文归来创制文字，佛像和佛经开始传入西藏。在以王室为首的一部分贵族势力的倡导下，一些僧人从唐朝和喜马拉雅山外涌入西藏，翻译佛经，兴建寺庙。但是佛教的传入并非一帆风顺，总是和内部的斗争交织在一起。松赞干布死后

① 张江华：《门巴族中的本教》，载《中国少数民族宗教初编》，第270～279页，云南人民出版社1985年。

② 宋恩常：《纳西族东巴及其渊源》，载《中国少数民族宗教初编》，第259～269页，云南人民出版社1985年。

一年，曾掀起反佛浪潮，寺庙被毁，佛经被埋或被烧，佛像被埋或被捣毁，赤德祖赞时代虽有金城公主入藏并有于阗等地的不少佛教徒到吐蕃，但据僧慧超在《往五天竺国传》一书中记载“至于吐蕃，无寺无僧，总无佛法”。说明当时佛教影响仍然不是很大，至少尚未获得民间的广泛信仰。直到公元8世纪赤松德赞时代，吐蕃统治阶级采取了一系列“抑苯兴佛”的措施，佛教才有了较大的发展。赤松德赞不但亲自和贵族大臣们在神前发誓，今后永不背弃佛教，而且运用强制性的法律手段，下令吐蕃全区上下“只准信奉佛教，不准信奉苯教”①，并实行了“僧人（钵阐布）参政”、“七户平民供养一僧”等具体扬佛的措施。吐蕃统治者如此卖力于弘扬佛法，迫使人民皈依佛教，不仅仅出于自身的信仰，更重要的是出于政治利益上的需要，即利用佛教的系统思想和理论为巩固他们的统治服务。正是在统治者的自上而下的推崇之下，这个时期西藏出现了有出家僧人的寺院（如桑耶寺）和比较稳固的僧侣集团，据有些资料介绍，当时出家的僧人前后共约300余人。②

然而佛教的发展引起了西藏本土宗教势力的抗拒，土著的古老苯教与外来的佛教因不能相容而发生了激烈的斗争，这就是西藏宗教史上有名的“佛苯之争”。佛教受到多次的打击之后，不得不改变策略，迎请了比较适合西藏传统观念和比较接近苯教信仰的佛教大乘密宗大师莲花生入藏传法。从《莲花生传》的记载来看，他很明显地采取苯教徒喜闻乐见的咒术和巫术活动，改造和吸收了苯教的某些内容，并把苯教的“十二丹玛”等地方神“降服”为佛教的护法神。同时把苯教的很多古老仪式注入佛教，以佛教的观点加以解释和指导，从而逐渐消除了西藏土著对佛教的陌生感，佛教自身也由此日趋西藏化。尤其是吐蕃王朝灭亡后，佛教由于一时失去庇护而不得不深入农村牧场和边远地

---

① 《论西藏政教合一制度》，第24页，引自《桑耶寺志》。

② 《论西藏政教合一制度》，第30页。

区，致力于获取民间信仰。苯教经过一定的改造糅合进佛教。例如“苯教之中占卜推行祈福、禳祓等术，凡于生有利者即多存而未毁”被吸收进佛教。“将诸有害之苯教法术大半消灭”①。“杀生献祭”这类“有害”仪轨经过一番改头换面后也出现在佛教之中，这就是佛教仪式中象征人畜的各种供祭品。例如用糌粑或酥油捏制成的人和动物代替过去的活人或活生生的动物，以染红色象征血祭等。于是佛教与苯教从相互对立走向相互影响和交融，日趋接近，其结果是佛教与西藏本土文化融为一体，使佛教在向着西藏化的演变进程中获得发展，并在民间树立了广泛而牢固的信仰基础。这不能不说是佛教在西藏得以生存和发展的重要原因之一。应该说佛教与苯教的融合为佛教在西藏的发展开拓了道路。

（二）藏传佛教的几个特点

9世纪吐蕃王朝崩溃后，佛教经过一段衰颓时期再度复兴，进入后弘期。“从这后弘期始的百余年间，西藏佛教僧侣从喜马拉雅山外吸取外来影响，并向之模拟仿效的阶段，已告终结，从此开始，西藏佛教日趋定型”②，逐渐形成自己的一些特点。以下依据国内外学者的研究成果，简要地介绍藏传佛教的几个主要特点。

1. 四大教派的形成与特点

大致在11世纪至12世纪之间，西藏各地新兴的封建领主各霸一方，各自为政，形成许多互不统一的地方势力。一些依附于各地封建主的佛教僧侣，利用世俗领主的政治和经济势力，依据各自不同的师祖传承，兴建寺院，扩大势力，收徒传法，各立门户，“各树一帜”，各自标榜，并对教理教义做出不同的解释。于是西藏各地各种教派和寺院如雨后春笋，竞相屹立。一个教派

① 格勒、祝启源：《藏族苯教的起源与发展问题探讨》，载《世界宗教研究》，第133页，1986年第2期。

② 柳陞祺：《西藏喇嘛与国外关系概述》（初稿），第8页，中国科学院民族研究所少数民族社会历史研究室编印，1964年。

的兴起当然不可能是几个僧人私人活动的结果，它“实际代表一个地方封建势力集团的形成”。因为每一个教派几乎都有一个势力雄厚的地方统治者作为自己的靠山和支持者。需要说明的是，这些教派各自建立的体系，并非是对印度及尼泊尔、克什米尔一带各派佛教教义的简单移植和翻译，而是根据西藏本土社会文化的实际需要，在吸收和消化外来佛教的基础上，创立了各具特点的藏传佛教宗派。因此，从一定程度上可以说，这些教派的出现，标志着佛教西藏化过程的完成。

西藏出现的佛教宗派虽然很多，但总的分为两大类，这就是宁玛（旧派）和萨玛（新派）。这里所谓新旧主要是指密宗传承而言。正如《土观宗派源流晶鉴史》所言：“从班智达牟迪临驾之前翻译的佛教密法及经典称密宗宁玛。大译师仁钦桑布之后翻译的称密宗萨玛。”在此基础上形成了信守古老密宗教义为主的宁玛派和以遵循新的密宗教义为特征的萨迦、噶举、格鲁四大教派。

（1）宁玛顾名思义是藏传佛教最古老的教派。它的历史可以追溯到吐蕃藏王赤松德赞时期的莲花生大师。认为莲花生大师用密咒法术战胜了苯教徒，创立了宁玛派。因此凡以莲花生为本师并实行他所倡导的密宗佛法传承者即为宁玛巴。实际上宁玛巴作为一种有系统教义、寺院和僧侣组织的正式教派形成于 11 世纪，此时出现了所谓“三素尔”的名僧，有了比较有组织的活动，但当时的发展仍然分散，没有形成一个比较大的势力。直到 16 世纪，在西藏统治者的大力扶植下有了显著的发展，并出现了规模较大的寺院，如卫藏的敏珠林寺、土登多杰扎寺和康巴的竹庆寺等。

宁玛派的特点之一就是其教义法术中掺杂了不少苯教的内容，这两种教派都有所谓“九乘”的教义，经过比较，二者相同甚多，宁玛派的“九乘”中第七，六瑜伽密，第八，无比瑜伽密，第九，无上瑜伽密，被认为是此派独有的，故又称内密三乘，其中第九乘又分为“心部”、“自在部”和“教授部”。后

来都包括在“大圆满法”中，成了宁玛派所特有的教法。晚期苯教与宁玛派都很重视“大圆满”，认为没有任何教法在解脱生死方面能与大圆满相比。不少学者认为宁玛派各寺院共有的8种主要的神中的“世间三部”实际上采自苯教。由此可见，宁玛派与苯教有着密切的联系，宁玛密宗与苯教信仰相互交融的结果，使佛教更加带上西藏地方的特色，促进了佛教的西藏化。

直到1959年以前，宁玛派在西藏各地仍十分流行，尤其在牧区和工布、波密等边远地区仍有较大的势力。西藏人民对法术大师莲花生极为崇拜，很多寺院和家中都可以见到这位大师的佛像和绘画。西藏历届噶厦每逢遇到重大事件时仍离不开由宁玛派的僧人作法禳解，尤其是敏珠林寺的活佛是西藏地方政府的主要持咒作法者之一。

（2）11世纪由玛尔巴译师和米拉日巴师徒传承下来的教派称为噶举派。由于这个教派在传承密宗时注重师徒口耳相传，故有噶举之称。米拉日巴作为一个著名的宗教实践家，为该派的传播和形成作出了很大贡献。他以宽容的态度对待西藏传统的苯教仪轨，并把苯教的某些仪轨和术语经过改造注入佛教，为发展独具特色的噶举教派打下了坚实的基础。自米拉日巴起，专居荒寂进行苦修成为该教派的一大特色。许多僧侣终身留发，头顶发髻，常进山洞修行。他们修法以修身为主，通过“拙火定”入手，然后修“那绕六法”，进入“空乐无别”等境界，这种境界称作“大印”。米拉日巴因修拙火定有所得，故称“日巴”。他的大弟子塔波拉杰融合噶当派的教法和米拉日巴的密法，以传“大印”为主，形成了自己的体系，创立了有名的达波噶举。从达波噶举分化出“四大支八小支”，使该教派成为西藏支系最多的教派，但最后保存下来的只有几个支派，即噶玛噶举（分黑帽系和红帽系两派）和止贡噶举、达垄噶举、竹巴噶举等。每一个支派以一个主要寺院作为据点和中心，这就叫母寺或主寺。如噶玛噶举以拉萨北部楚布寺为主寺，达垄噶举以拉萨北部的达垄寺为母寺，止贡噶举以墨竹工卡附近的止贡寺为主寺，康区以

德格的八邦寺为中心寺院。羊卓雍湖南面的桑顶寺是西藏唯一女活佛转世的噶举派寺院。此外该教派在西藏首先采取了活佛转世制度。

（3）公元1073年，昆·滚曲杰波创建萨迦寺，由此形成萨迦教派。又因此派寺院围墙涂有象征文殊、观音和金刚手菩萨的红、白、黑三条纹，俗称花教。该教派的教主由家族世代相承，不禁娶妻和生儿育女。有血统和法统两支传承，修习显密二法，而以密法传承。至元代萨迦派势力最盛，第五祖八思巴被元世祖忽必烈封为帝师，统领西藏十三万户，执掌西藏的政教大权。政教合一的统治由此教派开始。对西藏社会伦理道德思想产生很大影响的《萨迦格言》就出自该教派著名的佛学家萨班贡噶坚赞。

（4）西藏佛教后弘期初期，学法僧人中曾出现过显密分歧的混乱现象。11世纪，阿里古格王朝拉喇嘛曲俄从印度迎请阿底峡尊者入藏。阿底峡在藏17年，遍历阿里、聂当、拉萨、澎波等地传播佛教，并作《菩提道灯论》，阐明显密教义不相违背之理。他死后由其弟子仲敦巴等传其衣钵，建立热振寺，创立噶当教派。此派主张修行循序渐进，先学显宗后学密宗，显密结合。后来的格鲁派继承噶当派的衣钵，原属于噶当派的寺院逐渐变成了格鲁派的寺院，从而噶当派作为格鲁派的前身不再独立存在。

公元15世纪初叶，西藏最后一个教派产生了。该教派的创立者宗喀巴针对当时佛教各教派戒律废弛，僧人追逐世俗权势财富等情况，倡导以噶当派教义为基础，主张僧侣严守戒律、崇尚苦行、独身不娶、脱离农事，教义上强调显密次第，先显后密，循序渐进地学习。在政治上把整个西藏农奴阶级作为自己的施主，学习制度上，打破宗派和地域门户之见。于是以宗教改革为旗帜的格鲁派在雪域西藏奇峰突起，以压倒群雄之势，很快风靡高原，得到一般人的信仰。在众多封建领主的支持下，格鲁派势力迅猛发展，最终成为在西藏占绝对优势的藏传佛教著名教派。宗喀巴在世时，该教派以他亲自创建的甘丹寺为主寺，所以又称

甘丹派。又因宗喀巴和他的弟子们为区别于旧的各教派而头戴黄帽，故又俗称黄教。该教派也采用活佛转世制度，达赖和班禅是该教派中地位最大的两大活佛转世系统。公元 17 世纪五世达赖执政之时，在清廷的大力扶持和蒙古人的积极支持下，格鲁派走上全西藏的政治舞台，建立了以达赖为首的甘丹颇章政权。从此几百年里，该教派凭借手中政权的强大威势，排斥其他教派，发展自己教派的势力，扩大寺院组织，建立寺院经济体系。大量扩充僧民人数，形成了一个遍布藏区各地的庞大的政教集团网络，颇有“统治天下”之势。据《黄琉璃史》载，仅 1694～1733 年的 40 年内黄教僧侣人数从 134488 人增长到 221742 人，增长率高达 65%。到乾隆二年（1737 年）格鲁派达赖系统所属寺院有 3150 座，僧侣 342560 人。班禅系统所属寺院已达到 327 座，僧侣 13670 人。[①] 著名的格鲁派寺院有西藏的甘丹寺、哲蚌寺、色拉寺（这三个寺俗称三大寺）、扎什伦布寺（班禅的驻锡寺院）、青海的塔尔寺、甘肃的拉卜楞寺等，其中甘丹寺由宗喀巴亲建，又有宗喀巴及其法座继承者九十多辈甘丹赤巴的灵塔，因此宗教地位最高。该派各大寺院不但建筑宏伟、金碧辉煌，而且僧人众多，势力雄厚。20 世纪 50 年代，哲蚌寺号称拥有 7700 僧人，并占有耕地 51000 多藏克，牲畜 3 万头以上，农、牧奴共两万多人。[②] 在政治上三大寺的上层喇嘛可以直接进入西藏地方政府，而且在历代达赖死后或达赖年幼时主持西藏地方政府的工作，参与各种重大决策的制定。因此，格鲁派虽然形成最晚，但发展最快，势力最大，影响最深。甚至打破民族界限，传入外民族和外国，形成多民族信仰的教派。

---

① 王克、吴怡平：《论民主改革前藏族人口增长缓慢的诸原因》，载《西藏研究》第 59～65 页，1983 年第 2 期。

② 《藏族简志》（上篇）第 63 页，中国科学院民族研究所西藏少数民族社会历史调查组编，1963 年。

2. 活佛转世制度

佛教在西藏化的过程中形成了“活佛转世”这个独特的历史传统。活佛转世是西藏社会进入封建农奴制社会以后，佛教僧侣集团为解决其宗教首领的传承继嗣问题，依据佛教灵魂不灭、轮回转世的理论而建立起来的一种特殊制度。开始于公元13世纪的噶玛噶举派，兴盛于格鲁派兴起以后。早期佛教各派实行师徒衣钵传承或采取家族世袭制。如昆氏家族创立的萨迦派以家族世袭与宗教首领的传承相结合，经此巩固其封建统治，宗喀巴创立的格鲁派严禁僧人结婚，在这种情况下，转世制度应运而行，能成家立业的世俗贵族可以父传子，世代相继，不能娶妻成家的高僧又如何使包括土地在内的财产世代相传，如何使其佛学代代不断？活佛转世制度很好地解决了这些问题。西藏有大大小小几千座寺院，每个寺院都有“朱古”、“堪布”、“格西”等上层僧侣。他们中大部分都是领主阶层，既有宗教地位、政治地位，也有经济特权和财产继承问题，他们死后多数都可以寻觅“灵童”作为转世。于是西藏出现了众多的大小活佛。清代仅西藏本部就有达赖喇嘛所属的大活佛29名，小活佛90名。①

藏语称活佛为“朱古”，意为化身，即由转世而来的高层喇嘛。在广大僧侣中以活佛地位最高，因为在西藏人的信仰中，朱古已经不是普通的人。一个不会说话的婴儿一旦被识别为朱古，人们就相信他是一个为救度众生而再投生于世的佛或神佛化现的肉身。藏族人民对活佛的虔诚信仰，使西藏政教合一的统治更加巩固。活佛中地位最高的是达赖喇嘛和班禅额尔德尼。其中达赖既是西藏的宗教领袖，又是最高的政治领袖，而且他是西藏保护神观世音菩萨的化身，信徒相信他法力无边，对他俯首听命，百般效忠。成千上万的人甘心情愿地冒风雨，顶寒风，万里迢迢到拉萨，以朝见一次达赖为殊荣。此外还有被称为“甲波朱古”

① 《关于蒙、藏、汉等地区转世活佛登记名册》（1814年），见次旦伦珠：《活佛转世制的产生及历史作用》，载《西藏研究》总第30期，1989年特刊，第106～109页。

（甲波意为王）的活佛可以出任摄政王，在达赖幼年时执掌西藏地方政教大权。活佛转世本为宗教制度，也比较符合灵魂不灭、生死轮回、转世再生等教义，但由于喇嘛一经转生成活佛，便具有宗教和政治的双重尊荣地位，导致内部斗争激烈，甚至有些人不惜重金贿买格西、堪布等职，以求转世，使这个佛教的制度成为领主阶层之间争权夺利、获取地位、权力再分配的一种手段。到20世纪50年代，西藏僧侣集团中已经形成了一个遍布全藏的活佛领主阶层。

3. 藏传密宗传承

佛教在西藏化的过程中形成的另一个特点就是发达的藏传密宗。藏语称密宗为“桑俄”，以高度组织化的咒术、仪礼、密传为其特征，因修行者须隐秘修行其咒，故称密咒乘。有新旧之分，公元7世纪到10世纪，先后有孤萨惹、莲花生、弥底等印度佛学大师入藏传法，翻译密乘经典，流传多为行、事两部，史称“旧密法”。公元11世纪大译师仁钦桑布等所译传密法以瑜伽续和无上瑜伽续为主，史称“新密”。其中新密法盛行于藏传佛教各教派中，各派各有侧重。由于藏传密宗与苯教比较接近，也比较符合“重鬼右巫”的藏族传统心理，尤其是咒术、驱鬼治病、祈福禳灾也易于流传和藏民乐于接受，所以密宗佛教一直成为藏传佛教的重要内容和主要特点之一。各个教派都很重视密宗，各个寺院几乎都有“妇女不得入内”的密宗佛殿，终年都有喇嘛在此殿里念经供养。殿里供奉的佛像与众不同，那一尊尊牛头马面、青面獠牙的护法神，以其丑陋的相貌、威武的姿态令人望而生畏，敬而远之。还有那些“明妃”、“欢喜金刚”、“佛母”等男女裸体合抱的双身佛像更使人们对禁欲主义的佛教百思不得其解。其实藏传密宗对此有自己的解释，称此为“身法双修”的密宗仪轨，虽然其外表形式同于世俗男女交媾，颇为惊世骇俗，但教徒解释此“双修”法为发挥男女气、脉、点的功能，男性的脉与女性的气为“方便”，男性的气与女性的脉为“智慧”，或大悲方便为男性，般若智慧为女性，二者相结合，

为智慧与方便的双运，以此实现“大乐的涅槃”。于是出现了各种各样的象征智慧和方便的两性裸体的佛像，藏语称“雅拥”。对广大信徒来讲，这是一种力量的象征，也是一种信仰的行为。对于虔诚的修行者来讲，这是提高智慧的一种体验，也是消除自身“无明”和“妄执”的途径。

修行是藏传佛教宗教活动中十分重要的行为表现，显教密教都很重视修行活动，侧重于个人的修行。各教派修行的细节和方法各有不同，但都要经过上师指点，只不过密宗的师徒传授具有私下训导的秘密性而已。此外密宗的修行早期都是在荒凉偏僻的环境中进行，如冈底斯山、桑耶寺东北部的青浦岩洞以及拉萨东郊的扎耶巴都是古代佛教高僧修行的著名圣地。这种修行更多的是冥想，专注于内心的禅定，即修心。佛教寺院内的修行也要求脱离喧闹、静坐思维。但一般都要经过严格的读经、讲经、习经的正统“修道”训练。如西藏三大寺系统的上下密院，入学僧人在佛经学习方面的要求是很高的。据称这个西藏最大的密宗学院主修集密、胜乐、大威德三大金刚密法。

4. 政教合一制度

在人类历史上，政治总是与宗教紧密地结合在一起，而且这种结合的形式是多种多样的。其中政教合一是宗教和政治结合的最密切的一种形式，这种形式为君权的宗教统治和政治统治。和平解放前的西藏地区实行的就是这样的政教合一的制度。这个制度并非佛教传入西藏时就已存在，而是佛教与西藏社会相结合，在佛教西藏化的漫长过程中逐渐形成的一种独特制度。

从历史上看，吐蕃时代晚期，佛教虽受到王室贵族推崇和豢养，甚至某些佛教首脑人物如钵阐布参与政事，执掌了大权，但其基本特点仍然是君权支配权，即教权受赞普君权的支配。佛教僧侣集团或苯教僧侣都是在以赞普为首的世俗统治集团的支配下进行活动，甚至苯教和佛教的某些教义不得不依据吐蕃统治集团的政治要求来进行修改。尤其是佛教当时缺乏民间信仰的牢固基础，因此在达磨灭佛时佛教很快进入低谷。吐蕃王朝灭亡后西藏

社会近200年处在分散割据的局面。西藏各地的地方贵族世袭家族与宗教相结合，形成了很多互不统一的地方政教势力。如蔡地方的噶氏家族和蔡巴噶举相结合，帕木竹地方的朗氏家族与帕竹噶举教派相结合，拉萨河上游的止贡噶举教派与交饶氏家族相结合，阿里古格王族的益西沃出家为僧，身兼政教两权等等。应该说此时政教合一的雏形已经在西藏各地出现。元代萨迦昆氏家族在元朝的扶植下，一个家庭兼掌政教两权，“信俗并用，军民通摄”，形成了一个全藏比较统一的政教合一组织，这被认为是西藏政教合一的开始，其特点之一是家族把持教权，父子传承，宗教与血统相连。在政治上实现了统一，但宗教上萨迦派并未能形成凌驾于其他教派之上的统一强大的势力。各个教派之间仍然明争暗斗，各行其是。直到17世纪，格鲁派势力崛起，并在蒙古固始汗的军事帮助下，取得了对全藏佛教的领导权。清朝皇帝进一步确认了达赖喇嘛在西藏的最高政教领袖之地位，从此全西藏的教权和政权合于达赖一人之身。他既是西藏的宗教领袖又是政治领袖，形成典型的政教合一制度。这种制度还有一个重要的特征，这就是在西藏处理政治、经济、社会、军事、法律以及民间事务都以佛教的教义为基本准则，并把服从宗教领袖、遵循佛教教义当作是最高的原则，这正是佛教在西藏化的过程中与西藏的传统社会相结合而形成的一个特点。

5. 喇嘛与人民

过去很多人称西藏佛教为喇嘛教，其实喇嘛并非教名。“喇嘛”藏语中为“上人”或“上师”，如同汉语中的“和尚”，是一种尊称。喇嘛的正式称呼是“格堆巴”，意为僧侣。他们是西藏固定的宗教职业者，也是佛学理论的传播者和各种宗教礼仪的主持者。藏族谚语说：“无喇嘛上人，如何近得佛?”“若无喇嘛在前，菩萨也不灵验。”人们相信喇嘛是引导他们进入佛道的唯一导师，人们无论活着还是死后都需要喇嘛作他们的向导。在人们心目中喇嘛属于“三宝”中的第一宝“僧”，因而受到大家的尊敬和崇拜，不论属于哪一种教派的喇嘛，对于平民百姓来说都

是皈依和依靠的对象。在西藏，一个人从生到死都离不开喇嘛的帮助，子女生下来要请喇嘛命名，子女长大结婚须请喇嘛占卜，平时患病要喇嘛医治，出门办事也要请喇嘛占卜，人死后更需喇嘛超度。只有通过喇嘛的念经祈祷，俗人的身心才得以皈依佛法，免入地狱，得生善道。所以，人们在生活中遇到疑难问题总是请教喇嘛，因为他们相信喇嘛是人与神的中间人，无论男女老少都非常崇敬喇嘛。社会上任何一种群体也离不开喇嘛的合作，一个部落、一个村寨、一个地区，甚至西藏地方政府的重大事件也往往靠喇嘛来念经、降神和占卜来最后决定。社会上的各种纠纷在俗人无法调解时靠喇嘛来裁定，占卜和神判有时候胜过法律。在日常生产中求雨、防雹、祈祷丰收等更是喇嘛的神圣职责，至于一年四季各种各样的节庆盛典同样离不开喇嘛的主持。喇嘛们由此得到社会的尊敬，他们被奉为神的代言人，他们可以向人们传达神的意志，并代表人向虚幻中的神表示敬畏，传达愿望和祈求。这样，喇嘛在西藏广大信徒中具有极大的神圣性和崇高的地位。正因为如此，藏民把当喇嘛视为人生的一大理想，家家都乐意送子入寺当喇嘛。对于贵族世家的子女，喇嘛生活虽艰苦，但这是一种可靠的仕途，可以享受特殊的地位和特权，对于平民百姓来讲，喇嘛的生活优于他们，当喇嘛既养家糊口，又是唯一可以提高自己社会地位的途径。于是喇嘛的人数不断增长，仅1694～1733年的近40年中黄教僧侣的人数从34488人增长为221742人。到1959年前夕，僧侣人口占西藏全区人口的9.5%。[①] 僧侣集团的猛烈膨胀是西藏经济发展缓慢、人口迅速减少的不可忽视的原因之一。正如一名西藏贵族所言：西藏“可耕空地很多，但因喇嘛为数庞大，人口减少，土地因而荒芜”。

西藏喇嘛的种类虽然很多，但就一般而言，当喇嘛必须入寺学经，贫苦农牧民的子女入寺须向所属领主缴纳赎身费，然后经

① 《中国人口·西藏分册》，第37页，中国财政经济出版社1988年。

人介绍，在寺内拜师习经。7～20岁期间受沙弥戒十条后称为扎巴，人寺年满20岁并受250条比丘戒（又称具中戒或大戒）即为喇嘛。尤其是被称为“具恰哇”的喇嘛必须经过长期按部就班地学习各种经典，以便升级毕业后考取格西学位。格鲁派的哲蚌、色拉、甘丹三大寺的喇嘛攻读格西学位课程不但内容很多，而且时间也很长，必修的课程包括因明（初级3年）、中观（被认为是最重要的课目，修4年）、戒律（学习4年）、学习俱舍同时研究高级因明（为期4年）。这五课的学习时间加在一起近20年，比现代从小学到大学的时间还长。因此，真正学完所有的课程并通过无数的考试获得格西学位的喇嘛毕竟是少数。当然其中也有一些富裕人家的子女用钱财布施而成为获得格西学位的喇嘛，在四种等级的格西学位中第三种多壤巴、第四种林色巴中靠布施取得学位的人较多。多数没有获取学位的普通喇嘛，经过一段时间的学习后，有的入深山老林修行，有的学了一些专业后从事绘画、雕塑、医学等方面的工作，有的并不系统地学经，不重视经典和理论，而是专靠法术咒语等在社会上个别进行活动，称为“阿巴”，意为咒师。也有的虽然住寺院学经，但常去农村牧场替人念经祈福消灾或超度亡灵或占卜祸福或求雨防雹等等，有的则留在寺院出卖劳力，承担各种繁重的体力劳动，成为寺院的差役。在寺院法规上严禁喇嘛饮酒吸烟，格鲁派寺院禁止喇嘛结婚生育，但鸡奸和强奸妇女的丑事也时有发生。

尽管佛教的教理宣传对财富不能贪得无厌，要视财富为草叶上的露珠，但在寺院的上层喇嘛中凭借其宗教地位，搜刮勒索，横征暴敛，积累私产，贪污受贿者也不乏其人。真正约束身心，一生苦修者并非多数。一些寺院中的上层喇嘛不同于世俗的贵族，就在于他们能够利用广大百姓的宗教信仰，通过布施捐赠、念经、卜卦等获得更多的社会财富。至于广大的普通喇嘛，有的迫于生活，把寺院当作一个栖身之所，有的则出于真诚的信仰，把寺院当作修行场所。在没有多少世俗正规学校的西藏，寺院又是学习知识的教育中心。因此，一般人要想得到一点书本知识，

只有入寺当喇嘛。于是喇嘛也就成了全西藏传播知识、受人尊敬的教师。

凡具沙弥戒和比丘戒的喇嘛平时以学习诵经、念经祈祷、练功修行为其主要生活，一般不参加生产劳动。所穿衣服大同小异，即上身为几小幅氆氇制的祖衣，僧伽胝七衣，钵嘴罗僧伽，下身为五衣，安嘴婆娑。颜色有红、黄、金黄、紫、枣红等。不同的服色并不代表或象征不同的教派。

本文为《西藏封建农奴制社会形态》部分章节，
中国藏学出版社,1996 年

藏族苯教的起源与发展问题探讨[①]

佛教传入西藏以前，这里的人们普遍信仰当地土生土长的古老宗教——苯教。苯教也同其他宗教一样，不是从天上掉下来的，而是有其产生与发展的过程。根据苯教徒和佛教徒对苯教史的叙述，苯教是藏区原有的，同时又吸收了外来的新鲜血液，经过长期的演变，逐渐发展起来的一种宗教。它在吐蕃王朝建立以前，就已经在卫、藏、象雄、勃律一带流行，成为藏族原始社会的精神支柱。进入阶级社会以后，苯教遂为统治阶级所利用，逐渐变为阶级的宗教。本文拟就苯教的起源与发展问题作些探讨，以就教于同志们。

一、苯教名称的由来

苯教，藏语称“苯曲”（bon chos）、“苯波”（bon po），简称“苯”（bon），这是人们的统一称谓。但只要对其略加考究，就会发现藏文典籍中关于苯教的称呼可谓五花八门，如“苯波”

① 此文与祝启源教授合著。

（bon Po）、“雍仲吉苯”（gyung drung kyi bon）、“贤苯”（gshe bon）、“都苯”（brdol bon）、“恰苯”（vkhyr bon）、“吉苯”（bsgyur bon）、“阿苯”（a bon）、“拉苯”（lha bon）、“莫苯”（mo bon）等等。实际上佛教徒只把苯教分为三个支派，即“白苯”（bon bkar）、“黑苯”（bon nag）和“花苯”（bon khr）。

尽管苯教的细微称谓名目繁多，但有一点却是共同的，即都跟“苯”（bon）联系在一起。那么“苯”的含义是什么呢？也就是说，“苯”这一称谓是怎么来的？对此，研究者众说纷纭，各执己见。但概括起来主要有两种说法，一是认为“苯”很可能是出于巫术符咒中对鬼神的祈禳（霍夫曼《西藏的宗教》，参见李有义先生译本，下同）；二是认为“古藏文写本中仅有一汉藏对译字出之 bon po，作‘师公’解释”（王忠《新唐书吐蕃传笺证》）。我们认为后者是比较接近原意的，其实“苯”这个字最初不是一种宗教的教名，而是一种在远古时代流行于藏区的原始宗教巫师的称谓。

据汉藏两种文字史料记载，在古代社会，广大的藏区人们以部落为单位进行活动，由于社会生产力极为低下，人口又极为稀少，“因此，人类差不多完全受着陌生的、对立的、不可理解的外部大自然的支配，这也就反映在幼稚的宗教观念中”（恩格斯《家庭私有制和国家的起源》）。这一观念的具体表现就是“重鬼右巫，事羱羝为大神”（《新唐书·吐蕃传》）。清代康区八邦寺高僧云丹加措撰写的《从不分教别总述诸宗教源智者项严史》中也说道，从第一代赞王聂赤赞普开始，经在天七尺，在水二定，在地六烈，在中八德到在世五赞时期，“以苯（bon）、仲（sgrung）、嫡巫（ldeau）之教治其国焉”（见《康藏研究月刊》第二十六期，刘立千译）。《西藏王统记》也说，仲（sgrung）、嫡巫（ldeau）的职能是为人们“纳祥求福、祈神乞药、增益吉祥、兴旺人财之事”，或卜凶化吉、消灾息难，或为“死者安葬、幼者驱鬼”，或“上观天相、下降地魔”。由此可见，起初这些从事宗教活动的人充当的是巫师的职能，但人们对他们的称

谓也不尽一致。只是到了后来，随着社会的发展，特别是藏族进入阶级社会后，原始宗教的巫师依附于统治阶级，为统治阶级巩固政权服务，即所谓起到了“护国奠基”的作用，人们对原始宗教巫师的称谓才趋向一致，统称作“苯”。

至于“苯”（bon）这个字，就其本义来说，是指“瓶”之意，如今谓之水壶、水瓶等，类似于（bum pa）的含意。又 bon 与 bn 是同义词，都是指盛物的器皿，即汉语“瓶”或“坛子”之意。据史料记载，早期的苯教巫师进行宗教活动时，没有寺院庙宇等宗教活动场所，只是以简单的神坛举行宗教仪式。《旧唐书·吐蕃传》说：“（赞普）与其臣下一年一小盟，刑羊、狗、猕猴，先折其足而杀之，断裂其肠而屠之，今巫者告于天地、山川、日月星辰之神云‘若心迁变，怀奸反复，神明鉴之，同于羊狗’。三年一大盟，夜于坛葑之上与众陈设肴馔，杀犬马牛驴以为牲，咒曰‘尔等咸须同心戮力共保我家，惟天地神祇共知尔志，有负此盟，使尔身体屠裂，同于此牲。’”由此可见，苯教巫师施行法术是依助神坛来完成的。直到今天，康区一带的大多数苯教徒仍隐居山洞，设立一个小小的神坛为道场。

据此，我们认为：1.“苯”bon 这个字的最初含义可能指神坛，而对依靠神坛进行宗教活动的巫师则称为“苯”。2. 瓶是古代苯教徒在其宗教活动中经常使用的器皿，如史载止贡赞普等几代国王的尸骨都装在瓶中埋葬。《隋书》卷 83 在谈到女国的葬礼时亦云：“贵人死，剥取皮，以金屑和骨肉置于瓶内而埋之。”因此，“苯”可能与宗教器皿亦有关。可见，在古代藏族地区自然崇拜时期，起初人们把依助神坛和宗教器皿来从事原始宗教活动的巫师通称作“苯”，尔后，“苯”逐渐变为人们所信仰的一种宗教的教名。

二、苯教的发展阶段

藏族也同其他民族一样，在其本身的历史发展过程中，经过了漫长的原始社会。由于那时“吏治无文字，结绳齿木为约”（《新唐书·吐蕃传》），藏族原始社会的详情至今仍不太清楚。因此，对苯教发展的历史，亦是若明若暗。但从藏族民间对苯教的传说以及后来苯教徒与佛教徒对苯教的追述中，为我们提供了揭示苯教历史发展的一些线索。

据藏文文献记载，苯教是在象雄地区（今西藏阿里境内）发展起来的原始宗教。《西藏王统记》说，在布带贡甲赞普之时，已有卍字苯教，大师名贤若米保（gshen rab mi bo），生于大食之倭毛龙仁（vol movi lung rings），将天界八部等苯教一切法译自象雄而弘传之。苯教之法为九派，因乘四派，果乘五派。果乘五派者以入卍字为无上乘，即能得乐趣天界之身。因乘四派者不外纳祥求福，祷神乞药，增益吉祥，兴旺人财，息灾送病，护国奠基，指善决疑，为生者除障，为死者安葬，为幼者驱鬼，上观天象，下降地魔等祓禳之事。并且该书还指出，西藏王统自聂赤赞普至拉脱脱日年赞以上，凡二十七代，五百余年之间，诸王皆与佛法无关。土观活佛善慧法日所著《善说一切宗教源流及教义晶镜史》（简称《宗教源流》）一书在叙述苯教起源时，曾引证桑结嘉措（sangs rgyas rgy mtsho）《白琉璃》一书云，苯教的始祖贤若米保亦为佛所化现，他于“象雄之地欲训化苯教徒，乃变化为贤若米保，示十二本行，说九乘教法，为生者开天门，为死者断丧门，度众生入雍仲之道”。由此可见，苯教是在西藏境内产生并发展起来的，在其漫长的历史发展过程中也掺杂了外来的成分，特别是佛教传入西藏后，注入了佛教的“血液”。早期苯教巫师的主要职能是代替人们祭祀鬼神，请求神灵降福免祸。随着社会的进步，生产力的发展，阶级出现，苯教也随之成

为一种“护国奠基”的社会力量，演变为阶级的宗教，并出现了派别。据土观《宗教源流》等藏文文献资料记载，苯教的派别按出现的时间先后，可分为“笃苯”（brdol bon）、“恰苯”（vkhyr bon）、“觉苯”（bsgyur bon）。

（一）笃苯

笃苯大致出现于聂赤赞普（gnya khri btsan po）时代，即苯教的前弘期。其时，藏族社会似处于原始社会向阶级社会过渡的历史发展阶段，相传聂赤赞普是吐蕃王室的第一个赞普。那时，已经出现了阶级分化，迈入了文明时代的门槛，但是生产力毕竟十分低下。在气候温和的雅隆河谷以及其他与之相类似气候条件的地区虽然出现了农耕，但狩猎和畜牧业仍占很大的比重。与其生产力发展水平相适应的社会细胞是以地域为基础的氏族部落组织。如《宗教源流》中提到的翁雪纹（vam shod von）地区的苯教师即是属于汝辛（rus gshen）氏族的人。藏语中的“汝”（rus）为骨系、族姓、血统、种族之意。至今康区等地的牧民仍然讲究“汝”，认为同“汝”的人都是出于一个血统。此外，血缘氏族的残余仍有一定的影响。藏文史料称作“天赤七王”（gnam kdri bdun）的前几位赞普，其名字之命名都与其母亲名有关，如“岱·聂墀赞普与南牟牟生子牟墀赞普。牟墀赞普与萨丁丁生丁墀赞普。丁墀赞普与索当当生子索墀赞普”（见《西藏王臣记》藏文版，民族出版社1981年）。人们的社会存在决定人们的意识，反映藏族从原始社会向阶级社会过渡这一社会发展阶段的经济基础的意识形态即是苯教。土观《宗教源流》在叙述最早出现的苯教派别笃苯时说，聂赤赞普后六世赤德赞普时期，在后藏的翁雪纹地方，有汝贤族之一童子，时年十三，为鬼所祟，遍游藏地约十三载，至二十六岁时始返人间，从此，这位童子具有非人的能力，宣称他可以看见某地有某种鬼神，并可以告诉人们神如何祸福予人，应该怎样祭祀，或作禳袚送鬼等术，始能有效。总之，他是执行“上祀天神，下镇鬼怪，中兴人宅”的职能。这也从另一方面说明了当时藏区的生产力仍然十分低

下，人们对于风、雨、雷、电、冰雹的发生，日月星辰的运转，寒来暑往的季节交替，洪水猛兽的袭击，山崩地裂等等自然现象，都无法理解，不能作出科学的解释；面对山高水险，变幻莫测的自然环境无能为力，因而就相信有一种超自然的外界力量，即鬼神支配着人们的命运，认为一切对他们有利或有害的自然现象，是这种看不见的神灵作祟或赐福的结果。然而人们不是生活在天国里，而是生活在自然界里，差不多完全受着陌生的、对立的、不可理解的外部大自然的支配，依赖大自然而生存，因此，人们为了避凶化吉、安然无恙，就只好乞灵于鬼神，而这种鬼神就是人格化了的自然力，即山川百兽，花草树木，日月星辰，上穷碧落，下至黄泉，无时不在，无处不有。但是，那时的人们又认为，凡人是不能和鬼神打交道的，需要有非人的力量才能和鬼神沟通关系，交流“思想”，于是就出现了担任人间与鬼神往来的精神使者——巫师。

据藏汉两族的历史文献记载，流行于藏区的苯教，最初是在原始的、自然崇拜的基础上发展起来的自然宗教。马克思、恩格斯在《德意志意识形态》一文中是这样阐述自然宗教的：

自然界起初是作为一种完全异己的、有无限威力的和不可制服的力量与人们对立的，人们同它的关系完全像动物同它的关系一样，人们就像牲畜一样服从它的权力，因而，这是对自然界的一种纯粹动物式的意识（自然宗教）。

从流传下来的有关苯教的资料中可以看出，崇拜万物有灵的原始苯教，正如马克思、恩格斯两位革命导师所指出的那样，“人们就像牲畜一样服从”自然界的异己力量。斯时苯教徒崇拜的第一个自然物就是天。天，在当时藏族人民的概念中不仅仅是一个自然的天，而是一个有形的、有灵气的，并与自己有密切关系的神，即天神。《敦煌本吐蕃历史文书》记载说，统治吐蕃大地的吐蕃赞普是作为天神的儿子来到人间的，天神自空降世，在

天空降神之处上面，有天父六君子，三兄三弟，连同墀顿祉为七人。

墀顿祉之子即为聂墀赞普也，来做雅隆大地之主，降临雅隆地方。（参见王尧、陈践译注本）

《红史》也说“苯教则谓此人（指聂墀赞普）为从十三层天天梯而来者。从雅隆拉日瑞布山顶的天梯降落在赞塘郭洗（bt-san thang sgo bzhi），为居人所见，视为自天而降之赞普，遂将坐椅支于颈上舁之而归，尊以为王，此即有名之聂墀赞普。”又说“天赤七王（指聂墀赞普、牟墀赞普、丁墀赞普、索墀赞普、梅墀赞普、德墀赞普、塞墀赞普）的陵墓建于天上。因系天神之体，化为虹彩，无有尸骸”。藏族民间传说也传颂“天赤七王”死后，都沿着天梯回到天界。由此可见，当时人们的观念，是把天神与赞普融为一体，赞普就如同主宰世间万物命运的天神一样的主宰人间的天神。

此外，古老的苯教还崇拜“光明”。所以，有人也称早期苯教为“光明教”。苯教经典《十万龙经》称其祖师登巴贤若（ston pa gshen rab）降世时，天空先出现“雍仲”（gyung drang）光明，照亮万里虚空，尔后才出现明亮的太阳和月亮。又说登巴贤若顺着一条白光从天而降。显然，该经典把苯教祖师描写为光明的化身。

《新唐书·吐蕃传》载，吐蕃的祖先“曰鹘提勃悉野”。《通典》则谓吐蕃“始祖赞普自言天神所生，号鹘提悉补野，因以为姓”。《旧唐书·吐蕃传》亦谓吐蕃“遂改姓为窣勃野”。王忠认为“自对音考之，鹘提勃悉野当作鹘提悉勃野”为是。据杜齐（G. Tuccl）考证，“鹘提”为光明，苯教以为天上有一充满光明之处，其下有一小孔，日、月、星即自此处受光明，此充满光明之天界，即称“悉补”，为至贵的天神所居。苯教是西藏地区的古老宗教，有关藏族起源的许多传说都渊源于苯教。吐蕃人自称其祖先来自“光明”即太阳神，看来这种传说和苯教的古老信仰有密切的关系。

苯教徒自称为"雍仲吉苯"（gyung drung gyi bon）。这里所指之雍仲，就是"卍"字。卍字在苯教中的地位相当于佛教中的"金刚"。苯教徒之所以崇信"雍仲"卍字，据说"雍仲"的最早含义是光明，卍字的形状是仿太阳之光芒四射的光形画出来的。（按：卐字作为宗教标志，在古代印度、波斯、希腊等国家都出现过，认为是太阳与火的象征，佛教徒也以之为"吉祥之所集"，不过苯教徒是把卐字反写，变成卍，以示与佛门有别。）这也从另一方面说明苯教早先崇信光明，并以此作为苯教标志。

早期苯教除了对天、光明的崇拜外，还有对山川、水、火、树木以及动物的崇拜。就动物崇拜而言，主要是对猕猴、狗、牦牛等动物的崇拜，如从事农业的崇拜猕猴，从事狩猎的崇拜狗，从事牧业的崇拜牦牛。这些崇拜都带有原始社会的图腾崇拜的性质。虽然在笃本时期已经开始出现了巫师，上述的汝贤族童子，就已经成为一个氏族内部的苯教巫师，但人们普遍信仰的还是万物有灵。

（二）恰苯（vkhyr bon）

恰苯是苯教的第二个发展阶段。这一派大致产生于止贡赞普时期，一直到觉苯派出现，这一漫长的历史时期的苯教，都称作"恰苯"。根据恰苯的发展状况，恰苯又可分为前期恰苯和后期恰苯。

1. 前期恰苯

关于前期恰苯教派的形式问题，土观《宗教源流》是这样叙述的："藏王止贡赞普时期，有凶煞，祝夏（bru sha 即勃律）、象雄等地请来三位苯教徒为之消除凶煞。其一人能行使巫觋之术，修火神法，骑于鼓上游行虚空，开取秘藏，鸟羽截铁，示现诸种法力。其一人则以色线、神旨、牲血等而为占卜，以决祸福休咎。其一人则善为死者除煞、镇压严厉，精通各种巫觋之术。"由此可见，恰苯在其形成初期，其宗教活动主要是占卜吉凶，祈福禳灾，崇尚法术，驱役鬼神。《新唐书·吐蕃传》中所

谓“其俗重鬼右巫”，大概就是指这些巫术之类。

苯教从原始的自然崇拜发展到原始的巫术时代，从社会发展史的角度来考察，显然是一大进步。这种进步与当时的生产力的进步是分不开的。《敦煌本吐蕃历史文书》赞普传记载，止贡赞普与罗阿木达孜比试武艺时，曾使用戈矛、长剑、甲胄等金属器械。止贡赞普战死后，其尸骸置于有益能启的铜箧之中。《西藏王统记》与《拉达克王统记》等藏文典籍皆云，在止贡赞普和布代巩甲赞普时雍仲苯教兴起，烧木为炭，熬皮作胶使用炭火，从铜、银、铁三种矿石中提炼铜、铁、银三种金属；劈削木头，并在其上穿孔，加工成犁与轭，用牛耕作，开垦平原，劈为农田，开沟渠引水灌溉农作物。这些记载表明，在止贡赞普时，藏族社会已经开始进入铜器时代或铁器时代，农业出现了水利设施，有了牛耕，经济得到了发展，由于社会的发展，笃苯已不能适应新的社会生产力的需要。苯教徒为了能在新的社会变革中生存下来，就得变换手法，打破陈规，抛弃一些原有旧的不能适应新潮流的东西，吸收新鲜血液，重新获得社会的承认。因此，苯教也就在笃苯的基础上进入恰苯发展阶段。

恰苯与笃苯相比，有两个显著的特点，首先是出现了代替神灵说话、与神灵打交道的特殊人物巫师（原始巫师在笃苯时期已出现，但主要是自然崇拜）。这些人物逐渐脱离体力劳动，以为他人占卜、治病、驱使鬼神为生，成为早期藏族社会中从事脑力劳动的特殊人物。其次是这个时期的苯教已产生了祖先崇拜。藏文史料说，从止贡赞普起，赞普死后再也不能回到天界了，因为上天的天梯被割断了，只好把尸体留在人间，于是出现了葬仪。据《红史》载，止贡赞普以后，赞普死后开始兴建陵墓，其陵墓，有的建于荒山及石岩之上，有的建于石岩与草坪交界处，有的建于河水中央，有的建于平地上。葬仪之出现，说明人们改变了对死的看法，开始相信人还存在有离开肉体的灵魂。恩格斯在《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》一文中说：“在以前的一切宗教中，仪式是一件主要的事情，只有参加祭祀和巡礼，在

东方还须遵守十分繁琐的粮食和洁净方面的清规，才能证明自己的教籍。”苯教自进入恰苯阶段后，葬仪成为苯教的一项极为重要的宗教活动，并以其仪式的固有形式以别于其他宗教。直至现在，藏族的葬仪活动仍与苯教有着密切的关系。关于古代赞普的葬仪，许多藏、汉文史书和文学传记故事中都有提及，如《敦煌本吐蕃历史文书》里提到，许多赞普的灵柩都停放几个月甚至年余，举行一定的葬仪后再行安葬。霍夫曼在《西藏的宗教》一书中也提到止贡赞普死后，一位具有广博知识的法师（指从象雄等地请来的苯教巫师）使用巫术刀举行了一次“驯尸”的仪式。仪式的目的是为了防止鬼魂回来伤害活人。其实这类仪式，至今在藏区仍然保留着，被称为“破瓦法”（vpho ba），驯尸成功谓之“得破瓦”（vpho ba thob）。

据我们所能接触到的材料来看，早期赞普的葬仪大部分都是由苯教巫师主持的，被称为“仲”的古老宗教仪式可能与葬仪有密切的关系。“仲”，其义为讲故事。在远古时代，讲故事是为死者举行葬仪的一种重要的宗教活动，多是由长者给部落成员讲述相传的英雄人物的动人事迹，或者述说死者生前的好言善事，以之告慰亡灵。这种宗教活动，在许多民族中都可以找到例证。至今，甘孜藏区的一些地方，人死后要对着死者的耳朵说话，所说的内容主要是希望死者安心地走，不要留念家中的人和事，以防止死者的鬼魂再回来。大概这种仪式与古代苯教中的所谓“仲”有某些相类似之处。

2. 后期恰苯

从汉藏两种文字史料记载来看，大约在公元6世纪，即从吐蕃第三十代赞普达布聂塞（一作达日宁塞。《新唐书》作讵素若，松赞干布的祖父）起，住在今卫藏地区的藏族已经完成了由原始社会向阶级社会的过渡，进入奴隶社会。在奴隶制下，生产关系的基础是奴隶主占有生产资料和生产工作者——奴隶。奴隶主和奴隶的关系是统治和被统治、剥削和被剥削的关系，奴隶没有人身自由，只被当作会说话的工具，奴隶主可以任意买卖、

赠送或屠杀奴隶。据《敦煌本吐蕃历史文书》记载，囊日论赞（松赞干布的父亲，《新唐书》作论赞索）时曾率领大兵万人征服邻部赤邦松，对协同作战有功诸部大首领论功行赏，以都瓦寨城堡及那里的1500户奴隶赐给娘氏家族；以萨盖的土地和墨竹地方的奴隶1500户赐给韦氏家族；嫩氏家族分得奴隶1500户；侧绷氏家族分得奴隶300户。

人类发展的历史进程表明，奴隶制取代原始公有制，是一大进步。藏族社会进入奴隶制后，其社会生产力得到进一步的解放。在雅隆河谷一带，畜牧业已经实现储存牧草过冬，繁殖杂交牲畜新品种犏牛和骡，农田水利设施也不断改进。由于经济基础的改变，作为上层建筑领域的苯教也发生了极大的变化。我们知道，早期苯教，起初是自然崇拜，相信万物有灵，后来则是为病人、死人和氏族部落的利益，进行祈祷祝福，消灾除难，祭祀祖宗。而且，其宗教活动多是在本部落内进行。现在则不同了，因为氏族部落的界限已经被民族统一的战争打破了，如达布聂塞已经成为统治为数众多的部落的大首领。又如昔日相互平等的氏族部落成员，现在已经成为国王或者大部落首领，即新兴奴隶主的奴隶。也就是说，作为原始苯教的那一套古老的宗教活动，再也不能适应按阶级来划分的社会，不能适应按部落联盟来组成的新的社会集团。在新的形式面前，苯教为了求生存和发展，开始按照奴隶主的意志办事，从自然崇拜和祖先崇拜的自然宗教逐渐变为人为宗教。

这种变化首先表现在宗教仪式上。苯教的宗教仪式不但变得越来越复杂，而且也变得越来越残酷。《旧唐书·吐蕃传》说："其赞普死，以人殉葬，衣服珍玩及尝所乘马、弓箭之类，皆悉埋之，仍于墓上起大室，立土堆、插杂木为祠祭之所。"《通典》亦谓："人死杀牛马以殉，取牛马（头）积累于墓上。其墓正方，累石为之，状若平头屋。其臣与君自为友，号曰共命人，其数不过五人，其君死之日，共命人皆日夜纵酒，葬日于脚下针，血尽乃死，便以殉葬。又有亲信人，用刀当脑缝锯，亦有将四尺

木大如指，刺两肋下，死者十有四五，亦殉葬焉。”藏文史料也有类似的记载，苯教经典《色尔义》提供了残酷的人祭仪式。为了救一位病了的王子必须以他的属民举行人祭。经上说：“咒师抓住人的脚，苯波执住他的手，然后‘黑汉达’（black han dna）切开他的胸膛把心掏出来。咒师和苯波把人血和肉分洒四方。”① 这些复杂而残暴的宗教仪式不仅是吐蕃奴隶主狠毒、残酷和贪婪的特征的写照，而且也证明了早期表达原始社会时期人们渴望战胜自然的崇高理想活动的原始苯教，这时已经成为奴隶主阶级压迫广大奴隶的专政工具。

在吐蕃奴隶制发达时期，苯教徒在上层统治阶级中的活动，主要是根据吐蕃奴隶主的旨意，主持各种场合的祭祀、盟誓、葬仪等。吐蕃赞普与各大小部落的盟誓，史料记载说是三年一大盟，一年一小盟，后来小盟又改为每年两次，即夏季和冬季各一次。此外还与邻近的民族和国家经常举行盟誓，特别是同唐朝的盟誓。这些盟誓或者祭祀，由“敦那敦”（mdun na vdon）或“孤苯”（sku bon）的苯教巫师主持。《旧唐书·吐蕃传》也说：“（赞普）与其臣下一年一小盟，刑羊、狗、猕猴，先折其足而杀之，断裂其肠而屠之，令巫者告于天地、山川、日月星辰之神。”在一些史料中也提到，主持宗教仪式和盟誓的巫师有“天苯波”（gam bon po）、“地苯波”（sa bon po）、“大苯波”（bon chen）、“神苯波”（lha bon po）。这些巫师的分工不是很明确，“天苯波”可能与祭天的仪式有关，“地苯波”可能与葬仪的仪式有关，“大苯波”、“神苯波”可能与盟誓的仪式有关。

藏传佛教徒写的宗教史称，从传说中第一代赞普起至第二十六代赞普，都是以苯教治国。是否自吐蕃第二十七代赞普以后，苯教就让位于佛教，由佛教治国呢？吐蕃王朝史的回答是否定的。佛教徒把苯教“护理国政”结束于吐蕃第二十六代赞普，这只不过是佛教徒的自我标榜罢了。事实上直到8世纪中叶，苯

① 转引自霍夫曼《西藏的宗教》，李有义译。

教仍然是藏区占统治地位的宗教。这时的苯教势力不仅没被削弱，反而随着赞普权力的强化而不断发展，苯教巫师不仅左右着国家的重大决策，而且控制与支配着人们生活的各个方面，诸如生老病死、农牧业生产活动等，成为奴隶主阶级统治人民的精神武器。

纵观吐蕃王朝二百数十年的历史，苯教对国家的内外施政措施和王位更替有着重大的影响。这种影响不仅在王朝早期的国家政治生活中表观得特别突出，而且在王朝的中后期仍然发挥一定的作用。如对佛教在卫藏弘扬起过重大作用的赞普赤松德赞，在其执政期间，身边仍有不少被称为“苯论”（bon blon）的苯教大臣为其出谋献策，也没宣布苯教是非法的宗教。苯教在广大民众中的基础并没有发生动摇，特别是众多的奴隶主贵族集团竭力支持苯教，赤松德赞的王妃蔡邦萨（tshe sbang bzav）就是这些贵族的代表。他们经常向支持佛教的赞普施加影响与压力，使佛教在藏区受到多次致命性的打击。尤其值得注意的是，吐蕃王朝与唐朝的最后一次会盟即公元821年会盟（史称长庆会盟），其盟誓碑文提到“自此苯教护持之王以后，南若孟族、天竺，西若大食，北若突厥、涅牟（疑即咽而），莫不畏服，争相朝贡，俯首听命。”（引自《西藏地方资料选辑》）在此，会盟者把吐蕃赞普统一卫藏地区的功劳归于苯教之扶持，只字不提佛教对王朝的贡献。此外，长庆会盟的仪式，据《新唐书·吐蕃传》记载：“明坛广十步，高二尺。使者与虏大臣十余对位，酋长百余坐坛下。上设巨榻，钵掣逋升，告盟，一人自旁译授于下。已歃血，钵掣逋不歃，盟毕，以浮屠重为誓，引郁金水以饮，与使者交庆，乃降。”显然，这种盟誓仪式也包含有苯教的成分。所有这些都说明苯教对吐蕃王朝的政治生活，自始至终都在起作用。

在此还必须指出，吐蕃王朝赞普王位的更替与苯教的关系至大。自赤松德赞大力兴佛以来，尔后的几代赞普都死于非命，佛教与苯教的斗争焦点集中到赞普的废立上面。牟尼赞普在位仅一年多就被人毒死。赤德松赞（798～815）也是一个短命的赞普。

其继嗣者赤祖德赞虽然亲自制定了凡以恶指指僧者断指、以恶意视僧者剜目的法律来保护佛教，企图利用佛教与苯教抗衡，巩固王权统治，但也没有达到目的，结果他自己也被以韦·甲多热（dbavs rgyal to re）为首的同情和支持苯教的大臣缢杀。这也从另一方面说明，直至吐蕃王朝后期，苯教的势力并没有因为赞普大力兴佛而覆灭，而是利用其牢固的社会基础，与佛教展开了激烈的斗争。最后促使赞普朗达玛发动了一场惊心动魄的灭佛运动，使佛教徒四处逃散，流离失所，经百年后佛教才得以在卫藏复兴。

（三）觉苯（bsgyur bon）

据藏文史料和佛教徒修的一些专书称，觉苯大约产生于吐蕃王朝的中后期。这是佛教传入卫藏并取得一定的地位以后，苯教徒为了提高与佛教徒进行政治斗争的需要而产生的一个派别，也是苯教发展的一个重要阶段。

“觉”（bsgyur），藏语是翻译、改变之义，也含有染色的意思，谓这种苯教已染上了佛教的颜色。土观把觉苯分为三个发展时期。前期觉苯，据传有一名穿蓝色裙子的班智达把一部分佛经埋起来（史称“伏藏”），过了一些时候，他自己把埋藏的佛经掘出来，掺杂入苯教的内容流传，成为一个流派。中期觉苯，传自赤松德赞时期，赞普下令所有的苯教徒或者弃苯归佛，或者做纳税的百姓，如果两者都不愿做，就将违法者驱逐出境。当时有一僧人，名嘉委降曲（rgyal bvi byang chub），先皈依法门，习佛法，后来，他不想继续学佛法，受到赤松德赞的处罚，遂联合苯教徒，与之合流，将一部分佛教经典译为苯教经典。赤松德赞知道后，下令凡篡改佛经为苯教经典者格杀勿论。在这一事件中，许多苯教徒受株连丢了脑袋。因此，苯教徒十分害怕，将尚未译完的佛经埋于地下或藏之于岩洞中，后世作为伏藏挖出，流传于世，遂名为之苯藏法。后期觉苯，兴起于朗达玛灭佛之后，佛教徒的著作称这是苯教最后一次染色。据传在后藏娘堆（nyang stod）地方有一个叫作贤古隆伽（gshen rgu glu dgav）的苯教徒，

在前藏达域卓拉（daryul sgro lag）苯教道场，将大量佛经改为苯教经典。如将《般若十万颂》改为《康勒》（kham chen），《般若二万五千颂》改为《康穹》（kham chung），《瑜伽师地》中的《抉择分》（gtan la bbab）改为《苯经》（bon mdo），《总持五部》（gzungs sde lng）改为《十万黑白龙经》（klu vbum dkar nag），等等。他们把这些篡改的佛经掺入苯教名相、术语，并加以注释，以示有别于佛教经典。事后又把这些改头换面的佛经埋在错安哲乌穹（mtsho lng vdrevu chung）石山下，不久即佯称发现了伏藏，将之掘出，传播于世。在贤古隆伽之后又有苯教徒穷布（khyung po）等，亦篡改了不少佛经为苯教经典。所有这些都成为苯教经典的重要组成部分。以上三个时期的觉苯，佛教史上称之为白派（cnab dkar），也叫作果苯派。

从此，苯教开始有了比较系统的经典作为依据，成为有一定的宗教哲理的所谓系统化的苯教。据藏文史料记载，苯教也有类似于佛教“甘珠尔”（bkar vgyur）那样的经典以及其他经典。根据其阐述的内容，又可分为黑白两个系统。黑派系统称“恰纳池巴举吉苯”（chab nag srid pa rgyud kyi bon），顾名思义，这个系统的经典是保存古老苯教内容最多的部分。其中主要有“中观讲说教典”（lta ba ston pvi gzhung），“修行教典”（sgom pvi gzhung），“作法投典”（spyod pvi skor），事业方面的教典（phrin las kyi skor）。白派系统称“白密咒本”（chab dgar snggs kyi bon），他们自称其全部经典集为“九乘”。九乘是：恰贤（phy gshen）、朗贤（snang gshen）、楚贤（vphrul gshen）、斯贤（srid gshen）、格尼（bge bsnyen）、阿噶（a dkar）、仗松（drang srong）、耶贤（ye gshen）、钦波叠巴（chen povi pa gcig），即最上一乘。前四乘称“四因乘”（rgyuvi theg pa bzhi），后五乘中，除“波巴”外，则称“四果乘”（vbras bu li theg pa bzhi）。

从后世对“九乘”的内容解释来看，“四因乘”主要是讲祈福禳灾、占卜吉凶、崇尚咒术、驱役鬼神、为死者超度亡灵等原始宗教仪式。“四果乘”和最上一乘，则是讲苯教的哲理教义，

所谓篡改佛经为苯教经典的具体内容，就在这后五乘里。

甘孜地区八邦寺高僧云丹嘉措在《不分教派总述诸宗源流智者项严史》中说："当法王赤松德赞时，兼承莲花祖师和静命二德之意，将诸有害之苯教法术大半消灭，其苯教徒一类则流逐边鄙。至于苯教中之占卜、推行祈福、禳祓等术，凡于生有利者即多存而未毁。"（见《康藏研究月刊》第26期，刘立千译）这里所谓"有害之苯教法术"，大概是指崇拜鬼妖、杀牲、用血祭祀等古老的苯教宗教仪式。但是，任何一种"宗教一旦形成，总要包含某些传统的材料，因为在一切意识形态领域内传统都是一种巨大的保守力量。"（恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》）这种"巨大的保守力量"不同于政治、法律等意识形态，随着它所依附的经济基础崩溃而被摧毁，而是可以越过不同的时代，采取各种形式保存下来。古老苯教就是这样，它的许多宗教仪式，无论是崇拜鬼妖，还是以牲祭祀，经过一番改头换面的改造后，又以不同的形式出现了。直至解放前夕，甚至今天，这种古老苯教信仰在藏区民间仍然非常流行。许多地方的人，每逢病、死或遇到自然灾害时，则举行古老苯教的仪式。只不过是以糌粑糅制成的面人或人皮、人骨代替过去的活人，以木雕刻成或图画的动物代替过去的活生生的动物，以染红色代替过去的血祭而已。过去崇拜的妖魔如今变成所谓护法神加以推崇，并作为藏传佛教的宗教仪式保留下来。

尽管早期苯教是原始社会的产物，但随着藏族社会向前发展，苯教也发生了很大变化。其变化不仅表现在上面所说的经典和宗教仪式方面，在宗教道场方面也发生了一定的变化。早期苯教徒的宗教活动不是在神圣的卫城内进行，而是在小小的神坛旁或山洞里。特别是奇形怪状的山洞，他们认为是最好的"修法室"（sgrub khng）。这种情况一定程度上反映了藏族原始社会时期的真实生活，至今西藏山南地区雅隆河谷的居民，仍指着当地某些洞穴为传说中的先民遗迹。在吐蕃王朝时期，苯教也没有建立起寺院，其道场仍在山洞里或雪山下。青藏高原上所有神秘的

高山湖泊，都是苯教徒的理想道场，如冈底斯山、念青唐古拉、朗错湖等。他们自称有37圣地，其中包括以上这些地方。吐蕃王朝崩溃后，随着所谓系统苯教的兴起，逐渐出现了寺院。据藏文史料称，早期的苯教寺院有西藏地区的“贤达顶”（gshen dar sding）和“甲莫”（rgyal mo），康区的“雍仲拉顶”（gyung drung lta lding），被称为苯教三大寺。其中“雍仲拉顶”在清朝乾隆平定金川后，改为格鲁派寺院。

苯教的寺院有其独特之处。首先，大部分苯教寺院建在远离交通干线的偏僻山沟里，不像佛教寺院建在交通沿线、商业中心。其次，苯教寺院一般都混建于村子中间，寺院的规模小，僧侣也少，有些寺院实际上是家寺。另外，苯教寺院很多都冠有“雍仲”（gyung drung）这个名称，如甘孜的“觉隆雍仲寺”，阿坝地区的“雍仲拉顶寺”等。不过，凡建有寺院的苯教，基本上都是属于“白苯教”。

原载《世界宗教研究》，1986年第2期

论藏族苯教的神

苯教藏语称“苯曲”，“苯波”，简称“苯”。在汉文史料中写作“钵”、“本”等。苯教是佛教传入西藏以前，当地土生土长的一种古老宗教。“以占卜休咎、祈福禳灾以及治病送死、役使鬼神等事为其主要活动”①。它同我国东北、内蒙古等地的原始萨满教颇接近。

关于苯教的起源和发展问题另有专论，此不赘述。本文拟就苯教神的问题作些讨论。本人初登藏学之坛，学识浅陋，寡见少闻，文中不免挂一漏万，敬请同志们不吝赐教。

一、《十万龙经》中介绍的三种神

《十万龙经》全称《白、黑、花十万龙经》，是苯教的主要经典之一。相传是苯教祖师贤若米本亲口所讲，形成这部经典。全部经典分上、中、下三部分。上部《十万白龙经》，中部《十万花龙经》，下部《十万黑龙经》，三部合称《白、黑、花十万

① 王森：《关于西藏佛教史的十篇资料》。

龙经》，简称《十万龙经》。

在这部经典中，把世界分为三个部分，即天、地、水（地下）。这三部分各有其神主，这就是年、地、龙三神。年神居天空，地神居地上，龙居水中（地下）。人世间的各种苦难，包括疾病、自然灾害都与这三种神有关。特别是风、雨、水、雪、雹、土地、草木等对古代藏族人民具有生产意义的自然因素和自然力，直接掌握在这三种神手中。因此，如若他们发怒，能使海水怒腾，天地晦暗，风雨交加；如若他们高兴，能使人间风调雨顺，万物俱兴。他们以绝对权威的姿态，主宰着天、地、水三部的万事万物。所以人类对他们只能供养，不能触犯。

值得注意的是，年、地主、龙三神虽然分居天、地、水三界，但他们在地位上没有等级之分，他们之间也不存在谁管谁的问题。其次他们之间的分工明确，各有各的职责范围。地神主管人世间的花朵、果树、雪山、土地等；年神主管雨水、冰雹、雪灾、干旱等与天有关的一切自然灾害；龙神主管人间的各种疾病，这些疾病据称有424种之多。

根据上述情况来看，年、地、龙三种神是苯教较早期的神，生根于原始社会时期。由于当时的社会“吏治无文字，结绳缶木为约”（《新唐书·吐蕃传》），生产力水平很低，人们对周围的各种自然现象，如一年四季的更替，白昼黑夜的变换，风雨雷电，干旱野火，冰雪激流，地震地陷等无法理解，于是把他们自己与周围的自然现象和力量合为一体。认为所有这些有形的和无形的自然因素、自然力都具有人一样的灵魂，这些灵魂又被转化为各种无形的精灵和神灵。他们欢喜的时候能造福于人类，发怒的时候能降祸于人类。自然界的各种奇异现象都是这些精灵所造成的。因而，为了博得这些精灵的欢心，求得人世间的平安，产生对年、地、龙等自然神的崇拜。正如马克思和恩格斯所说：“……自然界起初是作为一种完全异己的，有无限威力的和不可制服的力量与人们对立的，人们同它的关系完全像动物同它的关系一样，人们就像牲畜一样服从它的权力，因而，这是对自然界

的一种纯粹动物式的意识（自然宗教）。”[1]

1. 对龙神的崇拜及其仪式

“龙”在汉文中解释为我国古代传说中的一种长形、有鳞、有角的动物，能走，能飞，能游泳。但苯教中的龙神没有明确说明究竟属于哪一种动物。只是说作为龙神类的动物有鱼、蛇、螃蟹、青蛙、蝌蚪等。

不过，苯教中被崇拜的龙神形状不是动物的原形，而是经过人们想象后已人格化的神。据《十万龙经》介绍，有人身蛇头、人身马头、人身狮头、人身熊头、人身虎头、人身龙头、人身鼠头、人身羊头、人身牛头、人身豹头、人身猪头、人身鹿头、人身孔雀头等。这些不同形状的龙神有一个共同点——都带有蛇尾或鱼尾。据苯教徒讲，龙神可以自由变成蛇的形象和虫的形象四处游荡，出现在人们的面前。飞起来是虫，落下来是蛇。从这个角度讲，龙神非常类似于汉文史料中所解释的龙的形象。

藏族人民对龙神的崇拜和信仰由来已久。王忠先生在《新唐书吐蕃传笺证》中引用“吐蕃历史文书”的资料说：“至托托日弄赞在此王之前皆与神女和龙女婚配，自此王起才与臣民通婚。”可见，早在传说中的第一代赞普时藏族人民就已有了对龙的崇信。这里龙与神放在同等的地位，这显然是早期藏族社会中人与人之间地位平等的真实反映。它说明了龙神的概念最早产生于藏族的原始时期。早期的“龙”很可能是一个藏族氏族的图腾，后来变为氏族的名称。因为，据“吐蕃历史文书”中提到，第二十九代赞普“没卢年德若”娶的王后为龙族。从这一点看，已有许多赞普固定地娶龙族的女人为王后，带有某些氏族外婚的残迹。

据我所接触到的资料表明，龙神中龙母的数量最多，而且所有龙王中女龙王占有相当高的位置。如《白、黑、花十万龙经》中，除《十万白龙经》外，其余两个龙经中介绍的龙王大部分

① 见《马克思恩格斯选集》第1卷第35页。

都是女性。联想被称为苯教祖师的贤若米波降到人间后也是与一个龙女结合，并生下一个名叫贤色局的女儿，还称自生下这个名叫贤色局的女儿以后，在“雍仲宝洲”的所有龙女从事行善而不害人，从此藏地进入平安，天上雨水充足，地里庄稼连年丰收。同时，吐蕃早期的赞普大部分也是与龙族的女人结婚传世。《格萨尔王传》中的格萨尔王据称也是天神与龙女结合的产物。这些不同的资料中所介绍的龙女的崇高地位，绝不是偶然的巧合，它反映了藏族人民对龙神的崇拜生根于原始母系氏族时代。直到现在被藏族人民认为是属于龙族的世界公神“班丹拉姆”，尽管经佛教徒对她进行了各种附会的改造，但其女性的特征仍然保存。

那么古代的藏族人民为什么要信龙为神呢？这个问题应当从远古藏族社会的实际物质生活条件中去寻找答案。由于远古藏族社会生产力很低，他们对于当时危害人类的许多自然灾害认识不清，进而产生恐惧。于是求助于某种超自然的神灵来帮助他们战胜这些自然灾害，解除他们心中的恐惧。根据许多资料介绍的情况来看，古代藏族劳动人民对龙神的崇信产生于疾病和水灾的危机之中。关于“青海湖”的传说就是一个证明。青海湖在藏语中称为雍错赤宿甲摩，雍错为蓝色之义，赤宿甲摩，义为万户女王。“相传此地原只一泉，有龙王之供其旁藏民万家汲饮。居民汲水后，以石掩之，则不更溢。有活女鬼夜汲，不掩其石，以挑怒龙王。泉涌泛滥、淹没万家。已成大海。而水溢不止，势且淹没南瞻部洲。”① 这里所描绘的龙王与汉族古老传说中龙王的作用完全一样。由此有人猜想藏语中的 klu 很可能是汉文中“龙”的译音。对此我们暂不作结论。从上面的传说我们可以理解为古代藏族人民为什么崇信龙神的原因之一。

其次，藏族认为龙是人世间 424 种病恶之源，并称这些病为“龙病”。据《总持》和《白、黑、花十万龙经》中列举的龙病

---

① 见《康藏研究月刊》第二期，谢国安写《西藏四大圣湖》。

有：癞子、麻风病、水疱疹、疱疮、痘、天花、痼疫、瘟疫、伤寒、跛子、梅毒等。这些病在藏族地区过去被称为“不治之症”。其中像瘟疫这样的病据藏文敦煌文献资料记载，曾多次在吐蕃历史上出现过，每次都造成大批的人畜死亡。这种经常出现的可怕灾难，造成了古代劳动人民无知基础上的恐惧心理。“恐惧创造神”①，龙神由此产生。

据《吐蕃历史文书》记载，第二十九代赞普没卢年德若的王后璨女鲁甲温逋错，就是因为偷吃油炸的蛙（蛙是龙的形象之一），得罪了龙神，遂得癞病而死。②

至今在甘孜藏区还流传着龙病的传说：很早以前，有两兄妹为一家。一次妹妹突然患一种龙病，请遍了所有当地的医生也治不好这个病。于是哥哥请一个占卜的僧人，问怎么办才好。占卜僧人说，唯一的办法是把你妹妹抬到一个偏僻的山间，找一个树下有泉水的地方，让妹妹吃肉和油条等最好吃的东西，睡在那里，但不能喝水。哥哥一一照占卜僧人所说的做了。起初妹妹不能入睡，叫喊口渴要喝水，但哥哥未让她喝水。不久妹妹入睡，只见从妹妹的鼻孔中突然钻出两条长蛇，一条为白色，另一条为黑色。这两条蛇从妹妹的两个鼻孔中钻出来以后，便沿树身爬上了树顶。于是哥哥立即叫醒妹妹，二人一起逃回家中。从此妹妹的病好了，但那颗泉边之树却枯死了。

以上的零星资料可以清楚地说明古代藏族劳动人民在水灾和疾病的苦难中，感到自己无力战胜这些灾难，于是只好设法取得这些自然力对自己的同情，把它们吸引到自己这方面来。这样便产生了对于这些自然力的敬畏和崇拜。

藏族人民对龙神崇拜的最简单的形式是各种各样的供献。据苯教经典上要求的对龙神的供献物，基本上是投其所好。也就是说为了博得龙神的欢心，尽量供献龙最喜欢吃的食物，说穿了就

① 见《列宁选集》第2版第2卷第378～379页。

② 见王忠：《新唐书吐蕃传笺证》第20页。

是要供献鱼、虾、蝌蚪等龙神爱吃的食物。如芫荽黑白两种、芥子黑白两种、蛇皮、仙人掌、海藻、甘松、大海的泡沫、菊花、肉、红黄牛奶、白山羊奶、白色的糖果、汁水、竹叶、孔雀尾、红线，绿苔、肉豆蔻、芝麻黑白两种、藏红花等。这些实物被称为龙药。按苯教徒的解释以上龙药各有其功能。如甘松、竹叶等是专供养龙的胡子、头发复原；芫荽能使龙眼明亮；孔雀尾能使龙的颜色不衰淡；蛇皮能使龙不脱皮；仙人掌能使龙的肢体粗壮；绿苔补养龙的筋脉；红线补龙的动脉血管；肉豆蔻增加龙的气力；大海的泡沫不使龙的口水受玷污；黑白两种芝麻补偿龙的五脏六腑。因此，每次对龙神进行供养和崇拜仪式均离不开以上的龙药。但是值得我们注意的是，上面所谓各种龙药大部分都是藏族本地不生长之物。所以一般的藏民家中很少存有上面这些东西，唯有苯教的巫师平时很注意收集这些龙药。原因是许多对龙神供养的仪式都是由巫师们主持的。

龙神又称水神，因此，龙又是雨水的主人。解放前藏区求雨都要到海子、泉水等龙居之地。求雨仪式非常复杂，下面介绍一种仪式：

求雨的巫师必须穿蓝色的服装，手拿蓝色的幢，腿也要染成蓝色。然后献上各种蓝色的供品，因为龙生活在蓝色的江河与大海中，喜欢蓝色。开始求雨时，巫师从龙所居的泉中取九勺水，分别装入九个蓝色的瓶中，放在泉水的四周，尔后手拿龙最喜欢吃的黑白两种芥子，呼叫龙神之名。这里呼叫的龙神，据称都是分管雨水的龙神。所以它们的名称都与降雨有关。如“朱扎”，“雷鸣”之义；“罗几”，“闪电”之义；“曲吉”，“涨水”之义；“恰柏”，“降雨”之义。叫完了这些神名后，巫师站起来分别向东、南、西、北四个方向磕头、吹气，接着把黑白芥子撒进泉中，把九个瓶子中的泉水也泼向泉中。据称如此仪式能立即招来大量的雨水。

龙神不同于年神和地神。对龙神举行供养和崇拜仪式是有季节性的。这种季节性是由两种因素决定的，一是龙类动物本身的

生活规律决定了必须有季节性，如青蛙、鱼、蛇等龙类动物都有冬眠的习惯。所以苯教经典称“冬月北斗星升起的十五日是龙入睡之时”[①]，意思是说这时对龙举行供养或崇拜仪式没有任何作用。那么什么时候最适宜呢？据苯教经典说：“夏三月中，第一个月的十五日是龙睡醒之时，也是去供养龙神的最好时光。”[②]说明供养龙神的时间，一方面与龙类动物的生活习俗有关，另一方面与藏族人民的生产季节有关。如夏初若遇干旱，就必须对龙神进行供养，以便求雨。龙神除了管雨水，还管避免水灾，防止疾病、饥饿、受伤、产生嫉妒之心等。龙神也有分工：管各种贪心和嫉妒之心的有“噶波”、“年噶”等20多个龙王；管各种毒害的有“玉可松”、“噶瓦绒波”等20多个龙王；管战争与饥饿等的有“曲日”、“俄本”等20多个龙王；管打雷、闪电、降雨等的有“恰柏”等20多个龙王；管各种龙病的有“松崩”、“摩东瓦”等20多个龙王；管骨伤、打伤等有“唐瓦”、“信瓦”等20多个龙王。马克思说：“分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候才开始成为真实的分工。”[③] 古代藏族人民把他们早期空想出来的龙神，都赋予如此明确的分工，说明自身所生存的实际社会中已产生了比较明显的社会分工。

苯教中龙神的种类是很多的，可以说有千千万万，但总的分为五大类，即“甲仁”、“吉尔仁”、“芒仁”、“壮色仁”、“毒巴仁”共五类。它们分居于世界的东、西、南、北、中五个方位，把人类封锁在中间，所以随时可以影响到人们的福利与健康等。这五类龙神也同人类社会中存在好人与坏人一样，分为有益的和有害的、便利于人和不便利于人的，好的和坏的两类，如“甲仁”类被称为具有善心善德的，对人有益的龙神，其根基生在神界。“芒仁”类属于障碍神，对所有众生危害极大，牧区牧畜的大量死亡，农区庄稼的各种病害均与此类龙神有关。原因是其

---

① 见《十万白龙经》。

② 见《十万白龙经》。

③ 见《马克思恩格斯选集》第1卷，第36页。

根基生在人界和水界，最接近于人。除这两类外，其他的三大类既可能有益于人，也可能为人带来灾害，它们的根基生在非天界。但是，无论是有益的龙神还是有害的龙神，对它们只能采用供养和崇拜的仪式，以求得它们的同情、欢喜和宽恕，不能采取人间的敌对的方法，否则一旦龙神发怒，人间就会灾上加灾。说明古代的藏族人民面对压倒自己的自然力量，虽然不甘心屈服，但又无能为力。于是通过幻想或想象企图达到战胜自然、征服自然的要求。

古代藏族人民对龙的崇信与其生存的地理环境有一定的关系。据地质学家、古生物学家考察证明，很早以前包括珠穆朗玛峰在内的整个西藏高原，是一片汪洋大海。在这古海里生活着恐龙以及各种海鱼。后来随着地壳的上升运动，海变成山，然而在内陆地区又留下了许多流不走的湖泊。例如被称为西藏四大圣湖的“玛旁雍错”、“朗措普摩”、“羊卓雍错”、“雍错赤宿甲摩”就是其中的名湖。这些湖泊形成了藏族人民创造龙神的自然基础。古代藏族人民的传说中说，上面四大湖中有四大龙王，它们经常兴风作浪，淹害人民。到了藏王赤松德赞时，经莲花生显示神通，次第收服，并命其皈依佛法，保卫藏土，遂成藏地佛教之四护法神。这显然是受佛教影响后的一个附会传说，但我们可以从中了解到地理环境与产生龙神有一定关系。

龙神也有家，其家就在水底下。据称在大海底下有500座龙王殿，它们在海底也与人类一样生儿育女，过着人间一样的生活。但龙比人富裕，它们是一切财富之源。在海底它们守卫着许多最宝贵的财富，这些财富包括藏族人民最喜欢的珊瑚、珍珠、九眼石、松耳石等。因此，龙神又是财神。藏族地区的大部分富裕之家均供养有龙神。但这种龙神并不居于楼上的佛堂之中，而是居住在楼下的大石包下。到了夏天要定期向石包洒牛奶，并保持其清洁，如果勤于供养，据称可以使这一家发财致富。否则略有得罪之行为，很可能引起倾家荡产、家破人亡。

龙神的最初住所是河湖、水井等，伴随着苯教的发展变化，

由于宗教活动的需要，龙神的住所也增多起来。这些新增加的住所大多数与藏族人民的生产和生活有直接的联系。除了江河、海洋、泉水、沼泽、池塘、湖泊、水井外，还有树林、石崖、石包、土地，甚至家中的灶也有龙神的住所。其中住在有刺巴树下的泉水和大石包下的相当普遍。一般是泉水旁边有树林的地方都有龙神居住。在树上缠羊毛为其标志，也有的巨石直接带有龙类动物形状的被当作龙神崇拜，也有住在土地中间的。

2. 对年神的崇拜及其仪式

年神在早期的苯教中占有重要的地位。根据多方面的资料来看，年神最早可能是古羌人的羊图腾。藏语中“年”是指羱羊，一种似羊的野牲。新唐书上所谓“其俗重鬼右巫，事羱羝为大神”，大概就是指对这种动物的图腾崇拜。“羝”表示公羊。“大神”者表明其崇高的地位。《说文》中解释“羌”字从羊，证明古羌人中存在过对羊的图腾崇拜。众所周知，古羌人是藏族的先民之一。苯教中吸收年神很可能是受古羌人对羊的图腾崇拜之影响。

随着古代藏族社会由畜牧业向农业的过渡，对年神逐渐由图腾崇拜转向自然崇拜。藏族人民对祖先的精灵和神灵赋予了自然现象的某些特征，如天神、光明、山神等。由于农业的出现促进了藏族社会的向前发展，所以宗教也改变了，图腾崇拜渐渐地变成了自然崇拜，出现了山神为年神的情况。山神也是苯教的重要崇拜对象。苯教徒认为山神之所以成为山神，是因为山是年神附着之地。苯教经典称，年神的根基虽然在空中和光明之处，但其主要活动场所在高山峡谷之中。也有的资料上说年神住在所有的树上和岩石上。我所接触的苯教徒都说山神就是年神，年是山神的古老称谓，现在称山神为“写多”，义为“业主”，有些地方又称“拉则”，义为“山尖”，类似于蒙古族的“敖包顶”。

位于西藏北部的著名山神——念青唐拉，被认为是早期苯教中的大年神，故取名“念青”。“青”在藏语中是“大”之意。“念青唐拉”若直译其义，则是“大年光明”之神。“光明”是

苯教的重要象征，也是年神在天空的住所。据苯教经典《十万白龙经》称其祖师“登巴贤若”降世时，天空先出现“雍仲”（即苯教的象征）的光明，照亮万里天空，尔后才出现明亮的太阳和月亮。因此称念青唐拉山为“大年光明”之神，为的是突出此年神在苯教中的地位。直到目前在康区各地的苯教徒仍然供养着此大年神。尤其是苯教巫师们，每次主持各种宗教祭祀时必须先呼叫此大年神之名。有些苯教寺院中也有其画像，一个甲胄骑马者，足见其声誉之广远。

据佛教史料《善说一切教派源流及教义明镜史》说，早在赤松德赞时期，山神念青唐拉成了弘扬佛教的敌人。说是赤松德赞为了在藏区弘扬佛法，从印度请来大班第达释迦然吉献，在藏族十八界地区宣传十善法律，引起了具有大咒力的地方神的不满。其中包括念青唐拉。据称念青唐拉发怒降雷到红山顶上；另一个山神名叫亚拉乡波的用大水淹没亚隆帕唐宫。接着十二个地神放出瘟疫病，造成大量的人畜死亡。在这种情况下赤松德赞才派人延请莲花生来降服这些所谓的“妖魔”，实际上莲花生降服的所谓妖魔都是苯教早期的神，当然也包括念青唐拉山神在内。

除了念青唐拉山神之外，还有许多苯教的年神据称被莲花生征服，而且改了名称。按《莲花生祖师传》（藏语简称“白玛噶塘”）中记载：第一个被莲花生征服的是象雄地方的“扎拉章米”，是个女性年神，后改名为“松村多吉拥布玛若”；第二个也是一个女性年神，名叫“莫者白莫”，住在朗塘卡罗山上，被莲花生用金刚打瞎了一只眼，尔后改名为“下门多吉玉卓玛”。依次下来征服了无数类似的年神，从此这些年神变成了佛教的护法神。当然，这些被征服的苯教神中也包括一些龙神。但大部分是年神，它们都居住在山上。其中最有趣的是一个被称为“向布”的山神，变成一个犹如山一般大的白牦牛，从嘴和鼻孔里吐出风雪，企图与莲花生战斗。但莲花生一下子用金刚杵钩住它的嘴，降服了它。降服后它就吐出心血，发誓保护佛法。所以，现在藏传佛教中的许多护法神，实际上是早期苯教中的年神和

龙神。

年在苯教中代表着雪、雹两种灾害。据苯教经典称，年神居住在天上的白云之中，白云为年神的帐房。雹与雪就是年在云层中吐毒水而形成的。所以要避免那两种自然灾害，必须供养年神，取得年神的同情。但是，人与年神之间不能直接来往，需要有通达神灵、沟通人与年神之间的特殊“使者”。于是苯教中出现了专以防雹为职业的苯教巫师——防雹喇嘛，藏语称“阿年”。关于阿年我们将在苯教的巫师中作为专题进行研讨。我在康区所调查的阿年都要供养山神，阿年与山神的关系最密切。原因是山神或年神是雹灾的制造者。

年神的种类也是很多的，最主要的是黑白两类，一般居于天空的称白年。白年中又有太阳年、月年、星年、曜年、云年、虹年、风年之分。黑年类主要居于地上，有地年、雪年、山年、海年、崖年、木年、水年、石年之分。

恩格斯说：“在原始人看来，自然力是某种异己的、神秘的、超越一切的东西。在所有文明民族所经历的一定阶段上，他们用人格化的方法来同化自然力。正是这种人格化的欲望，到处创造了许多神。”① 年神的创造正是来源于古代藏族人民对自然力的神秘观念之中。当时的藏族人民完全受着陌生的、对立的、不可理解的外部大自然的支配。如“年病”，又称瘟疫，是几千年来威胁藏族人民生命财产安全的传染病之一。据敦煌藏文文献记载，吐蕃时代几乎每隔七八年就有一次大的瘟疫流行，每次都造成人畜大量死亡。正如《新唐书吐蕃传笺证》中所说，朗达玛时代“鼠食稼，人饥疫，死者相枕藉”。这里所提鼠疫也是年病之一。又据中国红十字会调查报告，“1930 年，青海发生牛、羊瘟疫，海北地区约死亡牛羊 120 余万头，海南藏区约死亡牛羊 180 余万头。玉树二十五族中死亡牛羊约 220 余万头。牛的死亡率达 70%，羊的死亡率为 60%，而且瘟疫次数频繁，三至五年

① 见《马克思恩格斯全集》第 20 卷，第 672 页。

一次，使畜牧业遭受极大损失。1931年瘟疫复广泛流行。初只牛羊受害，继则传染及人，牧民因病死的甚多"[①]。对这样重大的自然灾害或自然力量，古代的藏族人民既不能够充分地理解其正确的原因，也不能控制和使这种自然力量服从自己的支配，于是在这种自然灾害面前产生了一种困惑和恐惧。他们把这种具有毁灭性的大自然灾害当作是某种超自然的神灵作怪的结果，年神就这样出现了。由于人们长期以来吃尽了瘟疫的苦头，所以年总是一种可怕的凶恶的象征。与"年"字有关的词汇都表示不好的、残暴的内容。如"年"本身就代表着瘟疫之意。"年病"意味着与山神有关的恶病、不治之症。"年者"意味着最残暴的人，无人敢动。"年地"意味着世界上最凶险之地——一般指年神经常游荡的高山隘谷。

而且，在藏族人民的印象中，年神比任何一种神更容易被触怒。凡是经过高山雪岭、悬崖绝壁、原始森林之类的地方，都必须处处小心，最好不要高声喧哗、大吵大闹。否则触怒了年神，立刻就会招来狂风怒卷、雷电交加、大雨倾盆、泛滥成灾，若是冬天，就会风雪弥漫，铺天盖地。因此，年神（即山神）被人们称为最灵验的神。同时，年神经常以骑马的猎人之形象巡游在高山峡谷之中，人很容易面对面地碰到它们。一旦触犯年神，轻者患病，重者死亡。公元740年，在藏区发生了一次大的天花瘟疫，据史料记载，金城公主就是这次瘟疫的受害者之一。有趣的是，当时的吐蕃王朝内掌政的一些苯教大臣们，解释这次瘟疫是因为佛教僧侣触怒了古代鬼神引起的，也就是说这次瘟疫是古代鬼神愤怒的结果。这里所谓"古代鬼神"实际上是指古代苯教神，而且主要是指年神。因为《十万白龙经》中写道："年神占居于空中光明处，但其神通显示在人间的四面八方，到处引起瘟疫之灾。"从这里也可以看出年神与瘟疫之间的密切关系。

我们说人类社会早期的神大部分都是人类根据自身的形象和

① 原载《资源委员会季刊》第2卷第2期，1942年6月。

生活现实加以想象创造出来的。年神也具有这个特点，而且由于地区的不同或生产分工的不同，藏族创造的年神形象也是多种多样的。在农区，藏族人民形容这些年神一般都是骑着马，牵着狗，还穿着战斗用的盔甲，拿着刀、矛等。更重要的是它们一般都有定居的房屋，充分反映了农业文化的特点。

与此相反，牧区创造的山神不但名称与牧业有关，而且形象也与牧业有关。如色达草原上最大的神山名叫“珠日”，义为“野牦牛山”，此山的颜色也是黑色。又如青海久治县境内的年保叶什寨神山，据当地牧民传说，此山神时而骑着白马，时而以白牦牛的形象出现。这些牧业区山神一般都没有房屋，它们的住所就是光秃秃的草山或山岩。同时，牧区的山神一般都是部落集体的保护神，年神主要是保护牲畜的安全，保佑部落战争的胜利，并且普遍都把某一山神当作部落的祖先来崇拜。如阿喜色达部落自称是“珠日”神山的后裔，青海的果洛部落自称是“年保叶什寨”神山的后裔。相传此山神是一个女性，在远古时候与西藏的山神念青唐拉相爱，被西藏的山神远远一箭射中，因此怀孕生下三个儿子，名叫汪清波、白马波、阿穷波，他们分居在上中下三果洛。后来子孙繁衍又各分支，形成三个部落。所以果洛人敬年保叶什寨神山为自己的祖先。正是由于他们同山神之间有着这样特殊的血缘关系，故他们对神山的崇拜远远甚于农民，甚至超过对喇嘛、神佛的崇拜。可以说部落的一切重大事情都要事先请示山神。例如，果洛地区和阿喜色达地区的牧民，过去每年到秋季有一次大的集会，称为“洛觉”，意思为劫匪年会。届时不论男女老幼，聚集于祖先神山周围，举行各种民间宗教仪式，向祖先山神祈求出外劫掠的胜利。集会之后，四处抢掠，抢得之财物，除头人外，平均分摊。在劫掠中无论大小都相信有祖先神山保护，因此表现得非常勇敢，并以此为荣。

畜牧业和农业是两种不同的生产部门，虽他们都是通过人工求食物，但一个生产加工的是动物食品，一个生产加工的是植物食品，所以生产方法的种类也是不同的，从而反映到他们的宗教

仪式上也有不同。

农业区供养山神并不需要什么高级食物，最普遍的是印“弄打”，这是一种印在小方块白纸上的马。称为“风马”。因为年神经常游荡在高山峡谷之中，所以它们最喜欢献马。据称风就是年神的马，故有“弄打”（风马之义）之称，这样的“弄打”每次要印成千上万张。除了“弄打”，农区还有熏烟的供养仪式。但农区供养山神没有固定的时间，而且集体行动较少。由于受佛教的影响，农区是禁止用牲畜或其他动物向山神献祭的。

但是，在牧区很多地方还保留了对山神的血祭仪式，即每次举行供养仪式时都要多多少少杀一些牛羊向山神献祭，而且每年要放生上百头牲畜（主要是牦牛）向山神作供献。牧区的放生牛主要放在山上，让其自生自灭。而农区虽也有放生牛，但并不放到山上不管。据一些资料记载，关于积石山（即阿尼玛卿神山）的传说颇有意思：“番人说阿尼玛卿已年老了，不吃肉类，所以近年向它煨桑（熏烟之义）时也废弃牛羊肉不用了。”[①] 这充分说明早期供养阿尼玛卿神山也要用牛羊肉。尽管早在吐蕃时代就已禁止杀生害命的苯教仪式，但这种禁令在牧区很难实行，因为牧民的生产性质决定了要经常杀生害命。这同农区有明显的不同。我们知道佛教是在农业文化中（印度）发展起来的，所以宣扬禁止杀生害命无关紧要，因为他们主要依靠粮食生产来生活。然而牧民只有杀生害命才能维持生活，必然反映这种生活的宗教仪式不可能不带一点杀生害命的内容。因此，同样是对山神的供养，农牧两区的供养仪式也有明显的不同。

不过无论是牧区的山神还是农区的山神，一般都表现为一种战斗的神、劳动的神。不但它们的穿着与世俗的藏族人民一样，而且它们的活动也同世俗的藏民一样，包括赛马、狩猎等。而且大部分都以刀斧、弓箭为武器。更有趣的是，这些山神还可以与俗人结婚生子。如在我的故乡昔色村有一家名仁青曲学，“曲

① 见《康藏研究月刊》第十八期，庄学本《大积石山与俄洛人民生活》。

学”为“缺嘴”之意。这一家历代生缺嘴的孩子，据传这一家的母亲早先无生育，有一次她到山上在山神居地睡了一夜，从此怀了孕。由于这个山上的山神是一个缺嘴山神，所以这个女人后来生出来的孩子也是缺嘴的，自此称这家人的孩子都是山神的后裔，并说这个山神经常因亲属关系来保护昔色村的安全。这样有趣的传说和故事我们不可能在佛经上找到，只能在民间收集。佛经上所介绍的神一般都是一些十全十美的超然之神。然而民间的神则有缺嘴、瞎眼等与人非常接近的形象。可见早期神的形象不是与当时的现实生活毫无关系的、不可理解的怪东西。虽然它们的力量和能力被想象为超人的，但是它们也与一般的俗人一样需要经常战斗、狩猎来维持生活。这同佛教中所宣扬的被剥削阶级臆造的超然之神是完全不同的。因此，我们完全可以通过这些所谓“地方神”看到古代藏族人民的行为。

3. 土地神，又称土主

所谓土地神就是居住在地上的神，是土地的主人。它管理着土地上生长的一切植物，包括花朵、草、果树等，所以又称“登玛”，即土神之意。据《十万白龙经》称：土主登玛住在须弥山顶的五宝莲花垫上。当苯教祖师登巴贤若来到须弥山顶之时，土主登玛向他磕头，并献出装满人间土地上各种宝物的金瓶，并自称是大地之主，管理着大地上生长的万物，保管着大地下的一切宝藏，包括金、银、铁、铜等各种金属和石头，森林等。

土主在苯教经典上又称是龙族。所以我们很难把龙神和土主神分清楚。凡是土地神所在之地都有龙神居住，而且它们对人的影响差不多都相同。例如，土地的中间突然露出一大堆带泥石包，就被认为即是土地神的聚集地，又是龙神的活动场所。因此，住在这个土地上的人，每逢春耕或秋收之时必须向这些土地神和龙神供献各种实物，以保土地的肥沃和庄稼的丰收。

康区大部分地区敬土地神的日子是春耕前夕。在耕牛未下地之前选择一个非常吉祥的日子，从村里选出四个同属相的人

（男女各两人），如当年是鸡年，就选择四个属鸡的人，在天未亮之前，到地里用柏树熏烟，并向四处撒一点青稞，同时用锄头在地里象征性地挖一两锄，以表示春耕就要开始，希望土地神出来帮忙。

由于到处都有土地神在游荡，所以任何时候使用土地或占用土地必须先供养土地神。例如，建筑一座新房，首先必须在地基的四角埋下四个装满各种各样食物的陶瓶。同样，开一片新的地或买一块土地，也必须在土地的中间埋下同样的陶瓶。这种仪式实际上是与土地神讨价还价。是为了保住这土地上的收获，增加收成。这种供养仪式的社会意义是十分明显的，人们对土地神的依赖就像是对其他任何神的依赖一样。这种仪式的早期形式据说还有埋牛羊的、埋婴儿尸体的、埋吃剩的牛羊骨头的。说明早期的这种供养土地神的仪式可能还有使土地肥沃的直接目的。当然，更主要的是为了取得土地神的欢心，以便得到它们对收成的保护。

霍夫曼在《西藏的宗教》中说："在土地上有土主和可怕的恶鬼，这是一种和吸血鬼一样的动物，专喜欢吃小孩子。"联想藏族的葬俗，颇有道理。藏族对大人小孩一般都采取天葬、火葬、水葬三种形式，几乎没有土葬的习惯。惟有婴儿大部分采取土葬，甚至埋葬在家房的土中，这很可能与土主神专喜欢吃小孩有一定的联系。

从上述材料看，地神的观念可能产生于藏族人民脱离狩猎进入农耕的时代。

二、《土观宗派源流》中提到的一些苯教护法神

《土观宗派源流》，全称《善说一切宗教源流及教义之明镜》，又译作《善说诸宗源流晶镜史》。本人看到的是德格版，共 209 页。

这部经典中有专讲苯教的一节，其中提到苯教的护法神有甲尔布、赞、蒙、龙、曜、自在……苯教的这些神在藏传佛教中都被当作一群精灵和鬼怪，统称“世俗之神”或地方神。意思是说这些神只能为人类的今世带来一些祸福，而不能为来世超度。它们死后也要经受轮回受苦。因此，对它们只能供养而不能祈祷。

下面主要根据实地调查的材料，对甲尔布、赞、曜三种神，进行一番浅薄的分析和研究。

1. 曜神

“曜”这种神根据苯教徒解释，可以看得见，它从天上经过时形状犹如藏族的木瓢，尾巴很长，全身为火红色，肚子上有很多大眼睛。很明显，这是指彗星，藏族人民把彗星当作曜神来崇拜。尽管天上有满天星斗，唯彗星受到藏族人民的崇敬。

关于曜在一些佛教经典中的记述对我们有参考价值。例如在《莲花生祖师传》中记述的曜神形状：一个身子长着 9 个脑袋，代表 9 种鬼神的化身。9 个脑袋上边，又长了一个乌鸦头，象征着一切寒病或曜病（即中风）的根源。据称人们中风是因曜神的活动所致。藏语中非常流行“gzav phogs”这个词，是专用来骂人的词，其义为“中曜”。曜神的上半身被围在火中，像爆发的火山烟雾。这是其父亲是金曜的标志，下半身被长蛇盘绕表明其母亲为龙族。右手持“然亚”弓箭显示它随时可以向人类射来痴病的毒箭。左手执蛇绳索显示它可以捆绑一切不听使唤的患梅毒病者。身上到处是光明眼孔，表示它可以监视所有的人在今世之功德与罪孽的大小。乌黑的体色是因为被太阳的光辉所烤焦，脸上出现雷与雹说明它经常行进在寒暑不同的天气之中。

据一些藏文资料介绍曜神共有 12 个，即 8 个有毒之公曜和 4 个有毒之母曜。有些又说 3 个男性曜，3 个女性曜，一个中性曜，共 7 个。后一种说法较普遍，即金、木、水、火、土星，外加太阳和月亮共计 7 个曜。曜对人类的危害最大的是两个：一个是日食和月食，其原因据一些苯教喇嘛解释：曜神每年都在等着

吃太阳和月亮。但太阳和月亮平时离曜很远，唯有每年两次与曜神最近，也是曜神吃太阳和月亮的时候，即日食和月食出现的时间。不过曜吃太阳和月亮是采取吞并的办法，而曜神的全身都是眼孔，所以太阳和月亮被曜吞并后，又慢慢地可以从曜身上的眼孔中冒出来，继续照亮人间。

曜的第二害是向人类射出中风的毒箭，也有的说曜本身带着长长的火尾，犹如一个红色的火焰向人间发动袭击，造成一些人中风而死。遇到这样的灾难，只有求巫师请来专门对付曜灾的另一个曜神把凶曜赶走。这种曜神的印图贴在许多人家中的望板上，据说贴了这个印图就可以防止曜神的袭击。此曜神在一些苯教寺院中有其塑像，但格鲁派寺院不供养此神。

这里需要说明的是，在《莲花生祖师传》中把曜当作妖魔对待。后来经过莲花生降服使它归顺于佛法，变成了藏传佛教的佛法神。不过降服后的曜神，经过佛教徒的改头换面，早已面目全非了。供养在格鲁派寺院中的曜神形象已经完全接近人形，而且寺院中还有系统地赞颂和祈祷的经文。每年八月十五日和正月十五日念这种经文。可见，时代变了，神的形象也随之起了变化。

我们知道，曜是天上日、月、星的合称。在汉文中日、月和火、水、木、金、土五星合称七曜。藏族人民为什么要崇拜日月为曜神呢？其原因，一方面天上出现的日食、月食的神奇变化，对他们来说不但好奇，而且显得不可思议。对大自然的迷惑不解是产生对曜崇拜的基础。另一方面天上星斗的活动规律长期以来在藏族人民的生产和生活中占有重要的地位。一年四季藏族人民都离不开天上的星斗指导他们的生产。例如，春耕什么时候开始，什么时候到山上赶耕牛准备春耕，要看“下若”星的位置。藏族俗语道：“下若在西山头，耕牛在家门口。”意思是说“下若”星在西山头的时候，就要把耕牛牵回家中喂养，准备春耕。冬天什么时候最冷呢？就要看“吉祥爆石”星是否已出现。这个星一般冬季第一月（即十月）才出现，所谓“爆石”意为此

星出现时冷得石头也会爆裂。由于藏族人民常年受自然力的支配，所以一年的收获好坏也主要看春节前夕出现的“吉祥手星”，即看月亮与“吉祥手星”的位置变化。“吉祥手星”从东方出现时，犹如人的五个手指头，月亮若从“吉祥手星”的头两个星中间经过，则预示着当年庄稼丰收，丰衣足食。

由于各种星的移动或出没对藏族人民季节性的生产有一定的指导作用，使他们对星辰产生了神奇的好感。另外对陨星一类的自然现象感到不可理解，被视为可怖的东西，好感与可怖两种心理，形成对曜的崇拜。

2. 赞神

在一些苯教经典中把赞也列为苯教的护法神。但“赞”在早期苯教中的具体作用，我们知道得很少。

不过从一些侧面的资料我们可以了解到，“赞”在早期的藏族社会中有着很崇高的地位。反映在历代吐蕃的首领姓名中均带有“赞”这个字。正如《新唐书·吐蕃传》中所载：“其俗谓雄强曰赞，丈夫曰普，故号君长曰赞普。”赞普的妻子皆作赞蒙。可见在早期藏族社会中“赞”是崇拜的对象。

根据藏族人民所形容的赞的形象及活动规律来看，“赞”相当于汉族的精灵或游神。但在苯教中赞也是一种天神，它们的形状及作用与年神完全类似。

尽管我们从苯教经典中找不到多少关于“赞”的资料，但佛教经典中提供了不少这方面的材料。只要我们对这些材料进行细致的分析，去掉佛教徒的附会描写，剩下的就是苯教的本来面目。向我们提供这方面的重要资料的首先应当算《莲花生祖师传》。

在这部神话般的传记中，介绍了许多被莲花生降伏的所谓“妖魔”的形象。这些“妖魔”实际上大部分都是早期苯教神，其中包括赞神。通过这次大的收服，大部分苯教中的赞神都变成了佛教中的护法神。像现在噶举派、宁玛派和萨迦派的经典中经常提到的护法神——“四季天女”，就是过去苯教的赞神“玛

莫”中的一种。康区一些萨迦寺院过去跳神时要跳这四个神，称为跳“女像神”。她们披头散发，犹如女妖一般，非常可怕。还有甘孜地区噶玛噶举寺院中供奉的护法神——“白朗庆”，据称也是被收服的赞。就是在甘孜藏区赫赫有名的格鲁派寺院——大金寺中也供奉着赞神，名叫“阿柯扎拉”。这个寺院的僧人也承认此神是被收服的“赞”，其形状颇有意思：头戴盘帽，身穿俗装，骑一匹高头大马，右手执刀，左手用细花绳牵着一个裸体死人。他还带有两个打手，前面引路的打手称“崖赞”，后面跟随的打手称“龙赞”。可见，赞的种类也是很多的。在甘孜地区还有一个住在山上的赞神，名叫“东方敌神”。关于这个赞神的传说在民间非常流行。据说这个被称为“东方敌神”的赞最早是霍尔六兄弟中的成员之一，是蒙古人的后裔，后来有一次这五兄弟上山熏烟时，突然死了一个变成了赞神，他也是甘孜地区霍尔五土司的最早护法神，其形象从头到脚为黑色，骑的马也是黑马。值得注意的是，这个赞神只有霍尔诸家族才供养，藏传佛教寺院都不供养此神，甚至称此神是害人精。但是一些苯教寺院和苯教徒对此神非常崇信，如甘孜县扎柯地方的几座苯教寺院都供养此赞神。据称此赞神自有其国度，有九层宫殿，有无数奴隶娃子，还有用不完的金银财宝。谁要是与此神交上了朋友，就可以得到万贯家产。他与其他神不相同。此赞神还要同俗女结婚，生儿育女。平时还要举行赛马、跳舞等。可以看出此赞神实际上是一个大头人的形象。所以这类赞神很明显是晚期发展起来的。

早期苯教中的赞神，多半是一些三头六臂的鬼怪。从被藏传佛教吸收的赞神来看，它们有猪头（如“多吉帕姆”，是噶举派的护法神，是一个女性神），马头（如“打则”，藏传佛教各派都供此神），这两个赞神据称被莲花生征服后变成了藏传佛教的护法神，在未被征服前据称是妖魔。说明早期苯教中的赞神之形象大部分很可能是按照各种野兽的形状塑造的。

3. 嘉尔布

嘉尔布在现代藏语中的含义就是“王”，但在宗教方面却是

一个较古老的概念，它是早期苯教的重要保护神之一。然而现在，嘉尔布在藏族人民的头脑中是一个妖怪的形象。人们叙述嘉尔布犹如一个发疯的喇嘛。他的鬼魂常常在道路的十字路口游荡，也有的说嘉尔布的鬼魂经常徘徊在山包下、树林里，谁要是不幸在路上遇到他们，谁就有可能突然受到病魔的侵袭或遭到其他什么不幸。据一些僧人讲，“嘉尔布”最早由藏族国王的鬼魂所形成，故名“嘉尔布”，后来凡是有渊博知识的喇嘛或头人死后，若其阴魂久久不散，就形成“嘉尔布”这种专吃人们灵魂的魔鬼。所以“嘉尔布”没有女性，只有男性，据说这种鬼一般变为黄狗或黄猫出现在人们面前。看来“嘉尔布”是苯教中较晚期出现的一种神，至少其产生时代为阶级社会出现以后。

三、其他神

“从内容上看，苯教是一种原始的宗教，或者说是一种万物有灵的信仰，它所崇拜的对象包括天、地、日、月、星辰、雷电、冰雹、山川，甚至土石、草木、禽兽，包括一切万物在内。”① 因此，苯教的神种类很多，我们很难一一介绍。目前也没有多少现存的材料说明苯教神的情况。这里根据本人的调查材料，对霍夫曼（Hoffmann）《西藏的宗教》和王辅仁先生《西藏佛教史略》中所介绍的苯教神，如男神、敌神、屋神等略作论述。

1. 男神

男神（又译作阳神）是附在人身上的保护神，是“体神”的一种。“体神”有男神与女神两种。男神被认为附在右肩，女神被认为附在左肩。因为这类神一旦离开人体，人就会立即死亡，所以又称命神。

---

① 见王辅仁：《西藏佛教史略》，青海人民出版社1982年。

据一些巫师讲，这类神犹如一盏酥油灯，在每个人的肩上闪闪发亮，俗称命灯。当然，一般人看不见这盏命灯，只有一些所谓很有神通的巫师和占卜者才能看见。

这盏命灯（即男神）据称是人们赖以活命的气息，所以每个人必须随时保持双肩的洁净。尤其是男人的右肩不能受到一丝玷污。否则一旦男神发怒，肩灯就会逐渐熄灭，人就会全身渐渐收摄而变僵冷，最后死亡。所以藏族男人最禁忌他人随意爬到肩上，特别是不允许女人摸男人的右肩。因为藏族旧俗中把女人当作是世界上最不洁之物。这同藏族自远古以来“妇人无及政”、“母拜子”、“谋事勿信妇人之言”[①] 等鄙视妇女的观念有关系。其次不能把脏东西放在肩上。霍夫曼说：“把一只死狐狸放在他右肩上，一只死老鼠放在他左肩上，这样他的‘敌神’就通过死狐狸离开他的身体，‘男神’从死鼠离开他的身体，结果很容易地被敌人杀死了。”[②] 实际上就是指男神受玷污后的情况。藏族人民的许多生活方式与对男神的崇拜极有关系，如背水而不挑水，背篼背绳也不让经过肩上，而是从肩下拉到胸前，男人平时亮右肩膀而不亮左肩膀，扛东西也大部分用左肩而不用右肩。这些生活与劳动中的习惯表明每个人都在认真地保护着右肩上的命灯（即男神）。

那么哪种情况下这个被称为男神的命灯最容易熄灭呢？这是许多人关心的问题，但只有苯教喇嘛才能圆满地回答这个问题。据苯教喇嘛解释，一个人在受到某种刺激后最容易造成命灯的熄灭。尤其是遇到各种精灵和鬼怪时，人由于害怕而颤抖，或在战场上忽然受惊而颤抖等都会引起命灯的突然熄灭。命灯熄灭意味着人的死亡，除非立即请一位有经验的苯教巫师或咒经喇嘛为死者施行招魂术。这种招魂术在藏语中称“拉够”或“泽够”，都有“招魂”之义。

---

① 见王忠：《新唐书吐蕃传笺证》第 14 页。

② 见李有义译：《西藏的宗教》第 9 页。

从这里我们可以看出，所谓男神实际上是一种对灵魂的信仰。男神的存在意味着承认灵魂和肉体分离的观念，同时说明这“男神”的古老概念充满着灵气主义的气味。这也是早期苯教的重要特点之一。值得我们注意的是这种信仰至今在藏族人民心中根深蒂固。

2. 敌神

在藏族长篇史诗《格萨尔王传》中经常提到一种神的名字——战神，如“降伏妖魔之部”中称格萨尔王的马童白雪神“附着十三战神畏尔玛，它右腹的坛城里，有快速风战神；它左腹的坛城里，有快速火战神”。这里所谓“战神”就是藏族所说的“敌神”，实际上就是一种保护神。

敌神分两类，一类附着在人身上，是“体神”的一种，主要保护个人身体的安全。另一类是看得见的，人们以为有灵的东西，如一件衣服或一顶帽子，或一条破布等，信者以为其物有不可思议的灵力，加以虔敬，变成敌神，实际上是灵物崇拜。在牧区凡有部落的地方都有部落的集体敌神。例如色达草原上的徐它部落过去有一件祖传下来的无缝衣裳。据称这件衣裳就是一个很灵验的敌神，当作全部落的宝贝保存了几代人的时间。据这个部落的牧民讲：徐它部落一旦发现有敌人来侵犯时，部落头人只要拿这件无缝衣裳，到神山上，向着敌人的方向抖一抖，就可以使敌人死伤败退，而使部落得到平安。这是集体的敌神。保护个人的敌神，是一种无形的附在人体内的神。藏族牧民每次出外袭击之前就要向敌神祈求，赐给他们力量和勇气。说：“灵验的战神，当我追击敌人时，请站在我的前面指引我奋勇向前。当我受到敌人追击时，请你坐在我的后边，保佑我平安无事。”从这里可以看出，所谓敌神实际上是由于战争的需要而产生的，所以这种战神在牧区尤其受到崇拜。这与牧区平时的部落战争频繁有关。每个牧民对自己的敌神深信无疑，故战时人人都争取冲锋在前。从这点来看《旧唐书·吐蕃传》中所说吐蕃“重兵死，恶病终”，很可能与战神崇拜有关。《新唐书·吐蕃传》中又提道：

“败懦者垂狐尾于首示辱，不得列于人。”据一些苯教喇嘛解释，战神一般附着在人的头脑或右肩上。如果把死狐或其他脏的东西放在头上或右肩上，战神就会离开人体上天，因为神是不可能受到玷污的。一旦战神离开人体，这个人就随时存在死亡的危险。联系《西藏王统记》上所载止贡赞普与其大臣决斗时，由于把一只死狐狸放在右肩上而受害之故事，颇有意义。说明对敌神的崇拜实际上是一个很古老的信仰，估计产生于早期部落战争的时代。

在藏族农区还没有发现有专门的战神，这同他们的和平环境有着密切的关系。农区一般都把家神当作敌神使用，即平时当作家神供养，战时当作敌神供养，同样有效。

3. 家神

家神称根子神，又称房神，所谓“灶神”或“火神”实际上也是家神。

家神没有具体的形象，也就是说虽有一定的内容，但无一定的外形。家神的唯一寄托物就在厨房里，在灶旁边的一根柱头上捆绑着麦秆、杂木、鸡尾等东西，象征着家神。对它只能默默加以祈祷。家神也是在默默无闻之中保护家人发财致富，平安无事。对家神重要的是勤于供养。首先每年有三次大的供养时期，第一次是庄稼出苗时期，从地里拔几根最好的苗放在柱头上；第二次是庄稼已经长高，豌豆开花之际，同样拔几根最好的苗，若是豌豆必须是已开了花的，插在柱头上；第三次是秋收的时候，还未开镰收割之前，从地里选择最好的麦穗和豌豆供在厨房的柱头上。平时家中吃什么好东西，没有吃以前先在柱头上放一点。若吃鸡蛋，则把蛋壳倒扣在一根细木棍上，插在柱头上。其目的是请求家神与一家人同甘共苦，随时保护家中的一切财物，并与家人一同下地种好庄稼，夺得丰收。

如果家中增加新成员，如娶妻或赘婿，首先必须到厨房里，向柱头上的家神寄托物献哈达，并当着家神的面喝一碗这家人的茶或奶，以表示从此向这家投降，永不变心，请求家神收下这个

新的家庭成员，给予保护。

为了使家神安心于家中，必须保持厨房的清洁，特别是灶上面不能任意堆放脏东西，否则神就会发怒，招致家中的人突然患疾病或遇到不幸，甚至家神离开家庭到别的地方去。如果平时保持厨房和家中的干净，又勤于供养家神，那么家神是很乐于庇护这家人的。因为家神实际上就是家中不可分割的成员。这种家神最早产生于祖先崇拜时代。

原载《藏族学术讨论会论文集》，
西藏人民出版社，1984 年

藏族苯教的巫师及其巫术活动

藏族早期的宗教称为苯教。在佛教传入藏区并取得统治地位后，苯教仍在民间广泛流传。苯教没有系统的经典，没有严密的宗教组织，也没有专门的寺院庙宇，只是由各类巫师为某种目的而施行某些法术仪式。也就是说，苯教的活动主要通过巫师来进行，因而它反映的是一种人类早期的原始宗教形式。“其俗重鬼右巫”[①] 一语，概括了当时苯教的特点。这里的“鬼”即为鬼神，“巫”即为巫师，神巫结合构成了苯教。

关于苯教巫师的问题，我们单从文献典籍很难看出其详细情况。本文拟借助于实地调查材料，运用历史文化残余分析的方法，对苯教的巫师及其巫术活动作初步探讨。

苯教的巫师虽然种类很多，概括起来可分四大类。

① 转引自王忠：《新唐书吐蕃传笺证》，第2页。

一、恰贤类（phy gshn）

这类巫师的主要社会职能是“占卜吉凶”[1]，依其经典可称为“恰贤”（phy gshn）。也就是《不分教派总述诸宗教源流智者项严史》中所提到的：“凭于人神鬼三界为存亡预示休咎。”[2] 即为人趋吉避凶，解决难题，预知未来，并考察各种吉凶征兆。如止贡赞普死后，吐蕃从象雄等地请来三个苯教巫师。这三个巫师据称各有不同的本领，其一能依靠火神放血治疗；另一可以乘鼓飞行天空，具有用羽毛砍断铁板的能力；第三位能用五色线、神旨、红麦秆为人占卦，卜知罪孽真假。[3] 这三个巫师正属于“恰贤”一类。藏族古代经常在赞普面前专司占卦天象神意以卜吉凶的所谓“敦那敦”或“孤本”，也是这类巫师。现在仍在达赖喇嘛身边经常占卜吉凶、预示未来的“来穷”，就是这类苯教巫师变化了的残遗。

这类苯教巫师占卜吉凶的方式方法是多种多样的。有用彩色带子的（现在改用鞋带来代替），主要是看打开带结时顺利与否来判断吉凶。还有至今在藏传佛教中非常流行的掷骰子的方法，用掷出的骰子上显示出成双或单的数字来占卜吉凶。一般双数为凶，单数为吉。也有用动物肩胛骨的，即将肩胛骨丢于火中，从骨上的裂纹去断吉凶。再就是使用念珠，根据念珠串上最后出现的数是单还是双来定吉凶，这种方法比较普遍。另外，还有一些是通过观察某种现象预示吉凶的方法。如“扎怕”（pr phab）就是通过铜镜上圆光及拇指上圆光中出现的影像来预测未来。这种占卜称为“扎莫”（pr mo），许多苯教巫师均采用这种方法。据称，圆光中如出现枯树就表明各种疾病的到来，出现茂密的森林

---

① 见《西藏喇嘛教浅说》。

② 八邦寺高僧玉丹嘉措：《不分教派总述诸宗教源流智者项严史》，刘立千译。

③ 见《善说一切教派源流及教义之明镜》。

预示发财，出现两鸟相斗便有战争，等等。在藏族民间还流行聆听动物的叫声来判断吉凶。如鸟类中以喜鹊叫声和杜鹃的叫声为吉，以猫头鹰白日叫为凶。野兽中以狼嚎狐哭为凶。此外，还有以做梦或降神等预示吉凶。如藏文史料中记载：赤松德赞“年二十时，双手麻木，梦兆亦恶”①。又如苯教祖师贤若普离世时，他的一位最好的弟子远在荒野坐静而感到不祥的征兆，即在一个梦里他看到一个白色的“阿”字不见了。②

值得我们注意的是“占卜”一词在藏语中的字义。“卜”在藏语中称为 mo，其义为女性，占卜或卜卦称“莫打”（mo btab），其义为“播种女性”。占卜用的工具，如卜文（mo yjg），其义为“女性文”。骰子称“莫学”（mo sho），其义为“女性骰”。出现这种情况的原因颇值得我们去探究。据康区（现川、滇、藏交界一带）一些苯教巫师讲，最早出现的占卜者大部分都是女巫，故称占卜者为“莫玛”（mo ma），即女巫。这种说法我认为具有一定的道理。根据各方面资料分析，早期苯教中女性享有崇高的地位，如在苯教的群神中，女性的神不但数量多，而且地位很高。在许多苯教的经典中，向天神致敬时首先呼叫的神名就是云钦（yum chen），即大母之意。其次是“子哎松”（tre ae sng），也是女性神，她们的地位仅次于苯教的最高神“本古”（bonsku）。苯教中最大的一群神为 360 个“基神”，而这 360 个基神又全都是女性神。正如云丹嘉措所说：“苯教之法，有香雄内外中 360 种女魔类为首。”③ 这种女神的崇高地位说明早期苯教中女性的地位是受到重视的。因此，占卜巫师中多为女性也就不奇怪了。这种情况在一定程度上也反映了藏族古代历史上母系氏族社会的存在。在母系氏族社会内，氏族或部落的女首领往往兼任巫师的职务。

---

① 见王忠：《新唐书吐蕃传笺证》，第 13 页。

② 见霍夫曼：《西藏的宗教》。

③ 八邦寺高僧玉丹嘉措：《不分教派总述诸宗教源流智者项严史》，刘立千译。

二、楚贤类（vphrul gshen）

这类苯教巫师是“依360种推算法演为世间多种数理”①的，具体讲就是通过原始的巫术活动和诅咒仪式，达到呼风唤雨、咒害仇敌等人们事先所祈望的结果。

据一些资料介绍，苯教祖师贤若普到汉族地区时就是用念咒语的办法，战胜了妖魔，使苯教在汉族地区没有阻碍地得到了传播。

关于这类苯教巫师，我们着重介绍“阿年”（Amye）这种巫师代表。佛教传入藏区后，大部分阿年转成宁玛派中的喇嘛，但其巫术活动仍保留着早期苯教的特点。“阿年”这种巫师几乎在所有藏族农区都存在。一位苯教喇嘛对我讲述过其中的原因：“阿年”这个职称，在古代的苯教中专指具有相当法力的巫师。整个苯教分为“阿苯”（A bon）、“莫苯”（mi bon）、“拉苯”（lho bon）三种。“拉苯”为最高境界的神，相当于“苯古”（bon sku）；“莫苯”为神的化身，是从天上降至人间的，相当于“朱古”（sprul sku），即类似佛教中的活佛。“阿本”则是指苯教中的巫师，其地位低于“拉苯”和“莫苯”。“阿年”就是“阿苯”中的一种，属于早期苯教中的一派。这一派在唐初时，也就是赤松德赞以前，在西藏甚为流行，其职能以主持祭祀为主。故“阿年”在早期为苯教中的祭师之称。赤松德赞以后，由于苯教在西藏遭到迫害，特别是苯教的各种宗教活动中除了“占卜推算、祈福禳祓等术，凡于众生有利者，即多存而未毁”②外，其他活动（包括许多祭祀活动）都已消停。于是大部分祭师“阿年”便改行，以防雹、占星象两项宗教活动为其主要社

① 八邦寺高僧玉丹嘉措：《不分教派总述诸宗教源流智者项严史》，刘立千译。
② 转引自王忠：《新唐书吐蕃传笺证》。

会职能，其中又以防雹为中心任务，故“阿年”又被称为“防雹喇嘛”。

藏族地区自古以来雹灾为大害之一，据《通典》载：“其国风、雨、雷、雹每隔日有之。”一旦遇到雹灾，农田颗粒不收，因此农区几乎每两三个村子就有一个防雹的阿年。例如，在我的故乡甘孜县绒坝岔区就有5个防雹的阿年。广大的藏族农民用自己的心血成果来养活这些阿年，祈求避免灾害，增加收获。其效果如何呢？看一看阿年的防雹法术，就一目了然了。

阿年防雹法术的产生，是以古代藏族人民关于雹灾形成的神话为依据的。各地阿年们解释说，雹灾的形成，是山神活动的结果。山神也与人类一样，在山上自有其国度，既有村庄，又有牧场，不过他们只能狩猎，不能生产粮食，因此，山神吃的粮食是从农民手上夺走的。一场成功的雹灾对山神来说就是一次丰收。到了秋天，山神就赶着一大群驮运冰雹的兽群四处游荡。哪里不防备，他们就到哪里降雹。来时驮来冰雹，去时驮走粮食。而山上出现的乌云就是驮运冰雹的兽群跑动时扬起的灰尘。走在最前面的是一个牵着老虎的女神，各叫“帕仁拉”。

因此，防雹喇嘛的任务就是通过各种法术驱散这一群驮运冰雹的野兽；或者杀死这些野兽，但万不得已才采取杀死的办法。

那么阿年们如何知道要降雹呢？尽管阿年对冰雹的形成并无科学的知识，但对气象的观测却有一些接近科学的方法。藏族俗语道：“楼上的阿年看天，楼下的养狗守门。”这是形容阿年时常站在楼顶上观测天气的情况。阿年观测气象虽然没有什么文字记载的资料为依据，但他们熟记着许多以谚语形式表现的观测气象的经验。现将其中有代表性的谚语介绍如下：

云测法：

起床不见手心纹，
上楼对着东方看。
白云滚滚似兽形，

下午定有冰雹降。
条条薄云似长矛，
有雨无雹放心睡。
云立山头似柱头，
拿出骨号使劲吹。

气温测法：

太阳不大地上热，
一场雹灾在酝酿。

物候测法：

乌鸦群飞嘎嘎叫，
怕是雹灾将来临。
“日辛”雀高飞慢声叫，
万里晴天无雹来。

这些以谚语形式反映的长期积累的测天经验，在阿年中世代相传。阿年根据这些谚语对照天气变化，一旦测到有冰雹，马上就通知村民做好准备，协助阿年大声吼叫或放枪。吼叫声“怕仁拉，嗬嗬”，是要羞跑前面领路的女神，放枪是要惊散驮运冰雹的兽群。至今许多地方仍用鸣枪除雹法。如果这两种办法都不见效，只有靠阿年施行法术了。

阿年防雹的第一步是集咒，呼请自己的本尊神和护法神。值得注意的是，阿年的本尊神及护法神多为女性的愤怒母，而且大部分都是三头六臂。有狮头、马头、虎头、熊头等。如被称为“狮面母”的本尊神，是一个女神。头是狮子头，躯体又是女性，全身为黑色，其状如鬼怪。据说此神最早为苯教神，被莲花生当作妖魔降伏后，变成了藏传佛教的护法神。与此类似的另一

个本尊神是“马劲”（rta mgrin），此神目前在藏传佛教中也流行。此神全身红色，上半身穿着人皮，下半身穿着虎皮，头顶上长着三个马头，“马劲”之称由此而来。他右手执短剑，左手捧着一碗血水。另一个是胸前抱着女性的猪头金刚（rdo rje phag mo）。这两个愤怒神天生为一对，由于他们曾共同协助莲花生降服了一个魔力强大的妖魔——鲁扎（rlu tra），故被收为藏传佛教之本尊神。这一点在《莲花生祖师传》中有详细的描述。据称“马劲”从妖魔的口中钻入肚内，“猪头”从肛门钻进肚内，他们在妖魔的肚内不停地吼叫、膨胀，妖魔疼得受不了而向莲花生投降。于是莲花生把这两个有功之兽从此引入了法界。这显然是教徒们对莲花生的过分赞颂。实际上，这两个愤怒神只是藏传佛教直接从苯教中吸收过来的神而已。

除了本尊神外，阿年的护法神中最灵验的据称是班丹拉姆。这是一个女性神，属于古代苯教中“玛莫”一类的神。很多人都说，班丹拉姆愤怒后的形象就是“玛莫”妖女的形象。关于此神的传说在藏族民间非常流行，被称为世界的公神。据我所知有些少数民族如云南的纳西族等，也非常信奉此神。

据说，班丹拉姆最早在人间与藏民生活在一起，后来先后出嫁到上神界、中魔界、下龙界。由于她具有非凡的能力，所以无论到哪里都受到奖励。她右耳上挂的狮子和头上插的孔雀尾就是神界给的奖励。左耳悬挂的蛇是龙界的奖励。因为她闯过了天、地、海三界，磨炼出了钢铁般的坚强意志，故取名为班丹拉姆，即“具勇天女”之意。

阿年对班丹拉姆的供养不同于藏传佛教。阿年用人血、人肉等佛教徒所禁忌的供品来敬奉班丹拉姆。在阿年的祈赞经文中明确写着：“吃人肉的、喝人血的空行母之主班丹拉姆。”可见，现在阿年虽名属宁玛派喇嘛，但其宗教活动中仍顽固地坚持着古老苯教的一套仪式。因而圣喇嘛绛曲斡曾感叹地说：“乡村的巫师们，你们的这种行为假如在别的地方听到，真会吓人一跳，但

你们所说的这些号称佛教的行为比那业罗刹所作所为更残忍。”[①]阿年的行为有不少地方与佛教戒律背道而驰。佛教严禁杀生害命，而阿年的防雹术本身就包含着杀生害命。

阿年防雹的第二步是，当冰雹来临时，阿年穿上黑色的咒衣，戴上串有人头骨的黑帽，来到楼顶上，首先尽量用温和的巫术（即仿照其本尊神和护法神之动作手舞足蹈，包括吹气），争取把冰雹引向其他地方。若能用这种温和之术对付冰雹最为理想。其次就是吹牛角号（藏语称之为咒角）。牛角号的三面刻有三条龙。据说，当阿年吹号时，这三条龙即随号声飞向天空，在山神的冰雹驮运队上空大吼大叫，雷鸣电闪，将驮运冰雹的兽群惊散。这还算阿年较客气的一手，若这一手也不能奏效，阿年就采取粗暴的杀生害命之术，即把平时加了集咒的白芥菜籽装入牛角号吹。据说这些芥菜籽状如战场上的枪林弹雨，能把驮运冰雹的兽群全部杀死。再就是阿年抽出刺天剑杀死兽群。如果以上的法术均告失败，说明本尊神或护法神没来帮忙。这时阿年可以对本尊神、护法神大发雷霆，用念咒来对本尊神、护法神宣战。这是一般喇嘛不敢做的事。从阿年的这些巫术表演中，我们可以活生生地看到古代苯教巫术的面目。这种巫术的特点就是对鬼神代表的自然力采取积极斗争的姿态，最充分地反映出古代藏族人民企图征服自然的精神面貌。这一点是我们无法在佛教的经典中找到的活的宝贵资料。

和平解放后，随着科学的发展，藏族人民开始认识到雹灾形成的真正原因，在汉族兄弟的帮助下，发明创造了对付冰雹最有效的武器——土火箭。自从土火箭上天，雹灾基本上能防止。作为阿年的主要社会职能的防雹法术失效了。我的故乡十多年来已无人再邀请阿年防雹。然而也必须看到阿年的其他社会职能——占星术、咒术等，至今仍然在起作用。阿年中十之八九都懂咒术，且其咒术颇受藏族人民推崇。据说阿年的最早咒术运用于战

---

① 杜齐：《西藏中世纪史》，李有义、邓锐龄译。

争，每次战争阿年是必须参加的人物。古代的藏族人民坚信阿年的咒术是灵验的。

咒术包括两个方面，即口头咒术和施食法咒术，阿年的咒术是这两方面的结合。口头咒术是反复念诵专门的咒语，而施食法咒术首先要具备牛角、五色线、刀剑、铁链、三角铁架、弯钩斧头等工具（若无实物，可用木制模型代替）；再用糌粑捏制成各种人形的施食，分别代表要念咒加害的对象。准备完毕后，就念着诸如烧死、淹死、埋葬等专门咒语。大体上这些咒术可分为四种形式：

（一）埋藏法：把锁在铁牢（实为三角铁架）中的“敌人”，埋在敌人方向的地下，让许多人边踩边诅咒，称之为“千人踏”，使敌人永世不得翻身。

（二）焚烧法：把做好的各种类型的施食拿到大道上的十字路口焚烧。

（三）朝敌人方向投掷尖状施食。

（四）把做好的咒害对象之人形，放在阿年的前面。阿年一面念咒，一面用刀插入人形的心脏，砍断人形的四肢。

除此而外，还有一些简单的咒术。据许多年老的咒师说，这是最早的，如通过吼叫来赶走冰雹；用泼水来求雨；用吐口水来咒人；妇女们亮出下身来咒敌等都是咒术的早期形式。《新唐书》中所谓吐蕃“习咒诅”，可能指的就是这类习俗。最早的简单的咒术人人都会，只是到后来，人们察觉自己的咒术不灵或咒力有限，才开始寻求比较复杂而灵验的咒术。而这些复杂灵验的咒术只有少数人能做，这些人就成为专职的咒师。阿年就是这种发展到较高程度的咒术师。

三、都尔贤类（dur gshen）

这类苯教巫师又称“斯贤”（srid gshen）。正如云丹嘉措所

说："镇伏天地人间凶煞秽污，勾召灵魂，安宁生人，名为斯辛乘。"[①] 执行这种苯教法术的苯教巫师，据《善说一切教派源流及教义之明镜》中讲：要懂得并运用360种死法和4种驱鬼法，81种镇伏鬼邪之法。从这些资料介绍的内容我们可以看出，"都尔贤"一类的巫师的主要社会职能就是与鬼魂打交道。他们的法术主要运用于驱使鬼神，降伏妖魔，为死者开路，叫死尸还魂等。类似萨满教中的"灵魂飞升"活动。历史上为止贡赞普的葬仪从克什米尔、勃律、羊同请来的3位苯教巫师中，"其一能役使人，收伏凶煞"[②]，就是属于这类苯教巫师。

许多资料提到，苯教祖师登巴贤若也同藏传佛教中的莲花生祖师一样，到处降妖捉怪，为苯教开辟发展的道路。据说他能为活人开神门，为死者关闭通向地狱之门，把众生引向雍仲之路。他到西部的象雄、南部的工布、东部的白里等地降伏了很多鬼神。其中工布地区的妖怪企图用一座黑魔山堵住登巴贤若的道路。谁知道这位苯教祖师用小指头把黑山挑起来，为己开道。这些记述充分说明了苯教非常重视驱使鬼神、降伏妖魔等宗教活动。

在都尔贤巫师施行的法术中，有一种叫"切断法"（bcad）。这是目前在藏区流行的驱役鬼魂的法术中较普遍的一种。虽然藏传佛教的各教派中也有一些施行这种法术的人，但更普遍，更熟悉这种法术的是苯教喇嘛和宁玛派喇嘛。苯教喇嘛中十有八个是"接巴"（bcad pa），即施"切断"法术的巫师。

这种法术最根本的意义在于巫师的自我牺牲。法术施行的整个过程中，巫师呈现出一种昏迷状态，在想象中与各种妖魔鬼怪接触，又在想象中把自己的骨、肉、血等分别献给那些害人的饿鬼和妖魔。显然，一切妖魔鬼怪都不过是巫师本人意识的产物而已。在这种驱鬼仪式中，使用一面双面摇鼓、一把人腿骨号、一

① 八邦寺高僧玉丹嘉措：《不分教派总述诸宗教源流智者项严史》，刘立千译。
② 见《善说一切教派源流及教义之明镜》。

副法铃和一把杀过人的刀等法器。前三种的功用是发出声响，用声音的威力驱赶魔鬼。后一种的功用是用武力杀死各种魔鬼。除此以外，施行“切断”术者本身必须带上名叫“仁安”（rigrang）的黑色丝线做的面具，以防在施行这种法术时看见各种妖魔的恐怖形象。所有我认识的巫师都说，他们施这种法术时仿佛在梦中，能看到各种鬼魔的形象。这些鬼魔有男有女，类似人形，只是相貌很丑而已。从这点来看，这种巫师类似于“都本”，后者自称能看见某地有某种鬼神，能祸福于人等。

施“切断”法术伴有复杂的仪式，就是用面团捏成各种鬼魔的形状，放在巫师面前。巫师一边念咒，一边手拿杀过人的刀，仿照妖魔的动作，狂舞乱跳，称为“妖魔舞”，最后用刀砍掉鬼魔形体的四肢，挖掉心脏，拿到三角形的柴火堆中焚烧，法术便告完成。也有的用木头刻公母两种鬼形，装入牛皮口袋中，四处乱打，然后倒至火盆中烧毁。不过无论哪种仪式，都离不开一座神坛，神坛上需垫上人皮。这是苯教的古老传统仪式之一。

还有一种叫“破瓦法”（vpho ba），这也是苯教喇嘛所熟悉的一种巫术。这类法术主要为死者招魂或叫“超度”，以迁移死者的灵魂。“破瓦”二字本身的含义即为“迁移”之意。

“破瓦”术同古代藏族人民对死的看法有密切的关系。他们对人为什么会死亡，死后又到什么地方去等问题得不到正确的回答，因而形成灵魂和肉体分离、灵魂离开肉体可以单独存在的观念，从而产生了一系列对死亡的看法。

据苯教施行该法术的巫师说，修行“破瓦”术的第一步就是训练掌握自己的灵魂。所谓掌握或主宰自己的灵魂，就是如《善说一切教派源流及教义之明镜》所介绍的，苯教要求修法人做到使自己的灵魂搁而能住，放而能走，收而能回。要做到这一点，就必须有一个老师教授其方法。

学习“破瓦”术中最重要的一项就是开头顶，即使头顶稍许裂开，裂开的大小可以插入一根小草。据称高级的巫师可以自己动手，用一根细草茎插入头顶。这个头顶上的小孔就是灵魂

"迁移"之孔。施这种法术时，巫师先要把灵魂稳住在自己的心中，也就是说在巫师想象中，心中有一个代表灵魂的"hram"字，这个字闪闪发光，循着身上的脉络渐渐引到头部天灵盖上去。这样算成功了一半。这时巫师紧闭眼睛，把全身的气力集中起来，等待时机。时机一到，用尽全身之力，大叫一声"呸"。据说这时保存在天灵盖下的"hram"字，就会突然冲出头顶上的小孔打到死人的头顶上。如果成功，可以发现死者的头顶中心有一束头发会脱落，这种现象的出现表明死者的灵魂得救。藏语称之为"破瓦脸"。灵魂得救的人将转生到"善趣"界。成功以后巫师又叫一声"嗄"，表示已将自己的灵魂收归心中。这就是"破瓦"法术的全过程。

修这种"破瓦"法术据说就是修炼把握自己的心灵，也就是按照苯教经典的要求使自己达到纯真、无我。据《十万白龙经》解释所谓"苯"就是追求纯真，不为周围情欲所动，犹如内地的道教一样。

然而苯教的巫师中更多的是企图用"破瓦"法术延长自己的寿命，而不是为了追求虚空的纯真。这也说明苯教在藏族人心中的作用，主要是解决生活中的一些实际问题，而不是像后来的格鲁派那样，过多地宣扬一些虚无缥缈的东西。

四、朗贤类（Snang gshen）

所谓"朗贤"，在玉丹嘉措的《不分教别总述诸宗教源流智者项严史》中，解释为"修360种禳袚法，上供神祇，下免巡耗，中招吉泰"①。按洛桑曲吉尼玛解释，所谓"朗贤"是讲4种颂赞，8种祈祷，42种酬神法。② 简言之，正如牙含章先生所

① 八邦寺高僧玉丹嘉措：《不分教派总述诸宗教源流智者项严史》，刘立千译。
② 见《善说一切教派源流及教义之明镜》。

说的“祈福禳灾”[①]。

这类巫师在早期苯教中主要是主持各种敬神仪式，并在政权机构中有一定地位的人。色达草原上的“白拉”（dpon lha）巫师就属于这一类，这里着重介绍一下。

位于大渡河源头，巴颜喀拉山脚下的色达草原，世代居住着一个藏族部落，名为瓦述部落。传说这个部落是吐蕃时代的戍军遗裔。人们认为，自有瓦述部落以来，他们的政治组织就是由两个系统降下来的。一个是俗官系统，就是历代的瓦述部落大头人，主要负责对外事务。另一个是神官系统，其历代官员称“瓦述白拉”。“白拉”即神官之意。此系统主要管对内事务和宗教方面的事情。这种统治体制据称是继承了吐蕃时代军队编制的传统。吐蕃时代的藏军每千户有一个大的苯教巫师，称“拉本波”。每一个战斗小组有一个小巫师，称“拉巴”，即苯教中祝神之巫师。这大小两种巫师的分工是很明确的。拉本波的任务是主持各种隆重的敬神仪式，“拉巴”（lha pa）的任务是随时请神帮助战胜敌人。后来，发展为每一个部落联盟有一个世代相传的“白拉”，主持部落联盟的敬神仪式。联盟下面的每一个部落有一个“拉巴”。解放前的瓦述部落基本上保持了这种状况。

无论“白拉”还是“拉巴”均为世代相承。这些古代苯教巫师的遗裔，不穿袈裟，不住寺院，平时同部落的成员同住同行动，一般没有什么特殊之处，只是遇到部落有战争或其他重大事情时才出面主持敬神仪式。这些巫师所敬的神主要是山神。其中“白拉”自称是“朱日”神山的后裔，当地牧民也说“白拉”是“朱日”神山生的儿子。所以他办事有超人的能力，还说“瓦述白拉”的脸同“朱日”神山一样是紫色的。

“白拉”的宗教活动，最主要的是为各部落的安全向神山祈祷，也为各部落牧业生产的丰收而祝福。这些无疑和牧民们的生产、生活有直接的关联。“白拉”还主持每年在“朱日”神山前

① 见《西藏喇嘛教浅说》。

举行的丰收敬神仪式。这种仪式中早期要杀很多牛羊作为敬神的供品，后来随着佛教的传播，改为焚烟敬神。敬神的这一天，各部落的成员都来，像节日那样互相请客招待，做客访问。其目的除了庆丰收外，还带有古代苯教的盟誓的意义，也就是通过举行这样的敬神仪式，抵消各部落之间的各种不团结因素和互相间的猜忌，以增强团结。

另外，“白拉”也参与部落的战争活动。据说，很久以前瓦述部落与阿坝的黑水部落发生战争，当时的“瓦述白拉”为了镇服黑水部落，主持了一个修白塔的仪式，从此黑水部落就不敢来侵扰瓦述部落了。又有一次，瓦述部落与新龙的一个头人发生战争，“瓦述白拉”招引“朱日”神山的神兵神马打败了新龙头人。此外，每次瓦述部落的人出外袭击其他部落之前，也要祈求神山赐给每个出阵的人力量和勇气，并在战争爆发时给予保护。这样的敬神仪式一般也由“白拉”主持。这些都表明了“白拉”在战争中所起的重大作用。

“拉巴”在解放前各部落中主要起着人与神之间的媒介作用，常常代神传言。“拉巴”代神传言时要举行较复杂的仪式。首先使用各种麻醉剂使自己处于昏迷状态，以表示其灵魂已离开肉体上天去邀请部落的各种敌神的降临。这里需要指出的是，几乎每个“拉巴”都喝酒。酒是使他们“替神说话”的麻醉剂。酒在藏族的古老宗教中的作用已有不少记载。据说从前宗喀巴大师朝拜咱日神山时，因不肯开禁酒之戒而触犯神山，使他刚上度母岭时，足被荆棘所刺，旋即红肿，脓血并流，痛苦万状，无法启程。此传说从侧面告诉我们，在古老的宗教中，酒是不可缺少的。除酒之外，瓦述部落的“拉巴”降神时也有运用熏柏树烟作麻醉剂的。一旦麻醉成功，“拉巴”立即处于类似癫痫的僵直状态，随后便开始手舞足蹈，狂癫起来。据称这些动作全是仿照各种降临的敌神或护法神的动作而跳的。跳到最后，“拉巴”两眼发呆，口吐白沫，半天不说话，不时尖声怪叫，据称这时所有护法神已附在“拉巴”身上，从这时起“拉巴”说的话全是神

的话。“拉巴”的这些巫术表演同秋浦先生所介绍的萨满教的巫术表演非常类似。由于“拉巴”不同于一般喇嘛，大都是自食其力的劳动者，平时不脱离生产劳动和部落的各种集体活动，群众容易接近，因此，他们受到大家的欢迎，有一定的威望。

在康巴藏族牧区，还有一种被传为可以死而复生的僧人。其数量虽然很少，然而有关他们的神奇故事却到处流传。这些既像巫师又像高僧的神奇人物，都持有一本记录各地死亡者的姓名、年龄、死亡年代等项内容的账本，这是他们的传世宝。他们主要的社会职能是为死者代传口信。由于灵魂回升观念的影响，藏族人人都很想知道自家的死者在地狱的生活情况，也很想与死者通信联络。据称能完成这种任务的只有上述的僧人。

据说这种僧人每年去地狱一次，走以前通知周围的人到他的住处登记。僧人入地狱的仪式在一个异常封闭的白帐房内举行。僧人首先呼叫各种神名，请求其本尊神附在自己的身上。在敬神过程中，请神的僧人要在头脑中或心中出现一位想象中的女神或其他神。值得注意的是，在他们对神的供品中，包括有最肮脏的血，如麻风病人的血、寡妇的血、杀人者的血、鼻血、凶死者之血等。这些供养品在佛教中是禁用的。据萨迦派喇嘛绛曲斡说："假如一个人用粪、尿、精、血敬奉洁净的神祇……他将转生在阿鼻地狱中。"[①] 如果这可以说明以各种污血供神与入地狱有关，那么入地狱的僧人供上面这些污血便是理所当然的了。除了用血作供品外，还有其他的施食供品。僧人用这些供品与自己的本尊神或护法神讨价还价，目的是使自己在入地狱前拥有更多的神力，以便应付在地狱中的各种情况。进行了这些仪式后，僧人就把自己关在白帐房内7天。这7天为僧人到地狱的时间，在此期间内不准任何人进入帐房。僧人在7天中干了什么，谁也不清楚，只待7天后人们打开帐房门看时，僧人犹如一个长途旅行后疲惫已极的人，躺在床上喘着粗气。他的两肩及背部全是猫抓似

① 杜齐：《西藏中世纪史》，李有义、邓锐龄译。

的伤痕，据称这是地狱中受苦的死者们请他带口信时，怕他忘了，于是在他的肩背上抓打，以提醒他别忘了所带的口信。实际上，僧人所谓从地狱带来的口信早已写在书本上。这种书，笔者找到了一本，遗憾的是该书书名已无。这本书列举了300多种死法，并对每个死者的死因、死期、地点以及死者对活着的亲属和朋友们的期望都作了描述。根据其中所描述的情况来看，大部分死因都与赞（btsn）、年（gnyn）、土主（sa bdg）、鬼魔（bdud）以及活鬼（gson vdre）等早期苯教神有关。据苯教徒解释，苯教的360种死法与此基本相同，说明二者之间有一定的联系。

几 点 认 识

首先，通过前述四类苯教巫师从事的巫术活动及其社会职能，我们可以看到藏族信奉的苯教，就其内容来说，是一种原始宗教，或者说是一种万物有灵的信仰。它所崇拜的对象包括天、地、日、月、星辰、雷电、冰雹、山川，甚至土石、草木、禽兽，包括一切万物在内。这种宗教在人类学上称为灵气萨满教（Animism shamanism）。苯教实质上就是灵气萨满教的一种地方形式。它是在藏族早期处于生产力低下的阶段，在屈服于自然力的情况下，产生出万物有灵的观点而形成的原始粗糙的宗教意识。苯教巫师则是作为这种宗教意识的体现者出现的。巫师所模拟的媚神、敬神、娱神、驱神等巫术活动，目的在于防止自然界的灾难（如防雹），因此苯教巫师的产生及其功能和服务对象都是和藏族人民的实际利益相关的。巫师们不仅通过其巫术活动表达这种原始宗教意识，而且不断加以发展。佛教传入后，巫师们在外表上不得不转变为喇嘛，然而苯教的意识及其巫术活动，仍然得以保留。几乎所有这些神灵观念至今仍然普遍地保留在藏族人民的信仰中，它们大都为藏传佛教所承认而为佛教所接受，并充斥在藏族人民的精神和心理的各个方面。

其次，在苯教巫师们从事的众多巫术活动中，有着很复杂的仪式系统，如上面提到的施食法、焚烧法、集咒法、切断法，各种各样的占卜方法、念经、祈禳、咒食等等。这些仪式和方法，各类巫师各有偏重。这正说明苯教作为一种原始的灵气萨满教形式，还没有形成一套系统的为各类巫师所遵循的统一的仪式，这是和以后传入的佛教的重大区别之一。

另外一个区别是，苯教巫师们祭祀时，总是要杀牲。如唐书上记载的在盟誓时要宰羊、狗和猴子。在每三年一次的大祭中要宰马、牛、驴甚至杀人来祭祀天地。这种仪式在唐蕃的多次盟誓中举行过。这种杀牲是和佛教相反的，佛教反对杀牲。后来佛教占了优势，就不许苯教巫师举行这种杀牲仪式了。但直到今天藏传佛教也没完全把这种习俗去掉，仅是以其他物品代替了活物，如上文提到的用木制的或糌粑捏制的形象来代替实物。这说明这种土生土长的信仰在藏族人民中是根深蒂固的。

从苯教巫师后来都成为藏传佛教中的喇嘛（如苯教的“阿年”巫师变为防雹喇嘛）的事实中，可以看到藏族古老的原始宗教——苯教是怎样和后来传入的佛教融合成为稍后的藏传佛教的。自从唐代佛教传入西藏以来，这两种宗教势力就在斗争中融合。佛教从外表上控制了社会、经济、生活的各个方面，一千多年来决定着西藏的命运；而苯教虽然在外表上被击败，却因为是西藏本土的生活方式的反映者和维护者，仍然存在于藏族人民的实际生活和精神生活中。苯教的巫师也和苯教一起发生了变化，但他们的实际功能却在藏族人民生活的许多方面得以长期保留。苯教同佛教一起，成为构成当今西藏文化和宗教面貌的两种势力。这是我们今天研究藏族的历史、宗教时不可忽视的一个极其重要的方面。

原载《中山大学学报》，1984 年第 2 期

论南方少数民族古代哲学的共性和个性

在我国，居住在长江流域及其以南地区的民族被称为南方民族。据统计，我国南方除汉族外还有30多个少数民族，共几千万人。这些民族包括壮、苗、侗、瑶、彝、纳西、布依、藏、傈僳等。他们分布在湖南、广东、广西、贵州、云南、四川、西藏等广大的地区。

我国南方少数民族保存着极为丰富的口头流传的民间文学，其中包括充满哲理的神话、故事、格言、歌谣等。著名的文学家茅盾说过："中国古代的南方民族，到底替我们保留了若干中国神话，只看现在古籍之保留神话材料最多者，几乎全是南方人的作品。"他列举了《庄子》、《列子》、《淮南事》、《楚辞》、《山海经》、《穆天子传》、《十洲记》、《神异经》乃至《越绝书》、《吴越春秋》、《蜀王本纪》、《华阳国志》、《述异记》等，指出"这些书的作者，大半是中国南方人"①。书的内容大多反映南方各少数民族的古代思想文化，由此可见，它在我们中华民族光辉

① 茅盾：《神话研究》，百花文艺出版社1981年。

灿烂的哲学、文学和社会思想历史遗产中占有相当重要的地位。而且曾对汉族的古代哲学和社会思想产生过较大的影响。

从现有的材料来看，南方少数民族的古代哲学思想与汉族古代哲学思想有许多共同的地方。

1. 肯定世界的物质第一性，并企图用物质的原因来说明世界的起源，否认“神”的存在或创造作用。这既是南方各民族古代哲学的第一个共性特点，也是与汉族古代哲学共同的地方。例如瑶族的古歌《盘古》中说“当初未开天和地，无日无月无星辰，无有天来无有地，空虚结就一尊神”，又说“两万年间混沌过，混如同鸡子行，三界通流共天下，风云雷雨一同行，天开子来地开丑”。在这里我们看不到任何神的作用，一切都是自然演变的结果，一切都在不断的变化中产生，明确说出了天地起源于物质——“混沌”。这种包含混沌演变成天地万物的朴素唯物思想，同样存在于汉族中，正如徐整《三万历经》中说“天地混沌如鸡子，盘古生其中，万八千岁：天地开辟，阳清为天，阴浊为地。”（王函本辑自《艺文查聚》）《老子》中也说：“有物混成，先天地生。”类似混沌演变成天地的命题在彝族的古籍和民间传说中更为普遍。诸如《宇宙源流》、《勒俄特依》、《古侯》、《西南彝志》、《宇宙人文编》、《查姆》、《梅葛》、《阿细的先基》、《门味间扎节》、《阿朴独姆西》、《支格阿龙的传说》、《开天辟地的故事》等等，都阐述了这个命题。例如《查姆》史诗中明确指出，天地开辟于混沌，把混沌当作“天地的起始”，“万物的来源”。《勒俄特依》指出：“混沌演出水是……”纳西族的《崇般图》中也有天地、万物起源于“混沌”、“影子”之说。可见，在南方各民族和汉族的古老概念中，天地、万物都有共同的起源，是由某种无生命的物质形态演化而来的。这显然是最朴素的唯物思想。

壮族的神话《布洛陀》中也认为，从前天和地是连在一起，没有分开的。先是在宇宙中旋转着一团大气，这团大气渐渐地越转越急，最后变成一个圆蛋，这个蛋中有三个蛋黄。后来这个蛋

爆开了，分为三片，一片飞到上边，成为天空，一片落下地底成为海洋，一片留在中间成为我们人类居住的大地。于是宇宙就形成了上中下三界。

壮族的这段神话，第一，肯定了宇宙万物的本原是“大气”——原始的物质，排斥了世界是无中生有或某一个神创造的唯心主义谬说。这同汉族历史上《管子·水地》篇所说“水者何也？万物之本原也，诸生之宗室也”，没有质的差别，他们共同的特点都是用某种物质元素，如“水”或“气”作为复杂变化的世界万物的唯一源，力图不用“上帝”或神等超自然的东西来说明世界的起源。因此，他们的共性就是都具有朴素的唯物主义观点。他们的个性或差别就在于说明物质第一性的方法各有不同，壮族用神话的形式透露出朴素的唯物思想，就有一定的猜想和想象的性质。汉族用概括性的理论表述朴素的唯物思想，而且作为万物根源的具体物质形态“水”和“气”也有所不同。第二，肯定了物质的运动性质，即大气—圆蛋—天、地、海洋。这样解释虽然没有正确反映宇宙实际生存的复杂变化过程，但它肯定了宇宙万物是变化、运动的，否定了宇宙万物固定不变的形而上学观点，透露出鲜明的辩证法倾向。

再看壮族的神话《妹洛甲》，这个神话中保存了“捏土造人”的人类起源观念。认为人类起源的基本过程是大气—天地海洋—花—妹洛甲（女）—捏土造人，彝族史诗《阿细的先基》中也有用泥土造人之说。汉族历史上的女娲造人的神话里也提到女娲用黄土做材料造人的情况。古埃及、古新西兰毛利人、古希腊都有类似的神话。如古希腊神话中，说普罗米修斯先用黄土捏成了和他自己一样的小东西后，伊罗（Eros）把生活的精神吹进那小东西的鼻孔，雅典娜（Athena）给它以灵魂，人乃完成。这些神话的哲学虽然都有猜想而不实际的特点，但他们肯定了人类起源于无生命的“泥土”，这同“上帝创造了人”的唯心哲学思想是对立的。汉族《老子》一书（二十一章）中说：“道之为物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈

兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅众甫。吾何以不知众甫之状哉？以此。”

纳西族《崇般图》（又称《创世纪》）中说：“很古很古的时候，天地混沌不分，东神、色神在布置万物，人类还没有诞生……天地还未分开，先有了天和地的影子；日月星辰还未出现，先有了日月星辰的影子；山谷水渠还未形成，先有了山谷水渠的影子。”

上面所引《老子》和《崇般图》对万物的本源问题，以不同的方式作出了结果相似的解释。《老子》认为万物本原的“道”是“惚恍”，什么是“惚恍”，在《老子》（十四章）中说：“是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。”《崇般图》认为天地、万物起源于“混沌”、“影子”（“影子”又译作“似是而非的象征”）。

从以上的比较我们可以看出，无论是汉族还是南方的少数民族，都是把某些具体的物质作为万物的本源。这正是古代朴素唯物主义的共同特点。正如恩格斯所说：“在这里已经完全是原始的、自发的唯物主义了，它在自己的萌芽时期，就十分自然地把自然现象的无限多样性的统一看作不言而喻的，并且在某种具有固定形体的东西中，在某种特殊的东西中去寻找这个统一。”①当然，由于各民族所处的自然环境、社会环境、文化环境不同，心理素质不同，他们所发现的“特殊的东西”也就不尽相同。汉族由于文化水平较高，有文字记载的历史较长，所以其寻找的“特殊的东西”具有一定的抽象的一般物质之特点，少数民族大多数找到的物质具有个别的形态。

2. 古代汉族和南方少数民族，不仅认为世界的本源是物质的，而且认为世界的万事万物都是互相联系、互相作用的对立统一，所有的物质都是运动、变化和发展的。

如瑶族古歌《盘王赞》、《三清三元赞》等民间文学作品中，

---

① 《自然辩证法》，人民出版社 1971 年。

都有关于天地和人类起源等的朴素哲学思想。《三清三元赞》中说："浮云结气自生烟，未有乾坤及元始，又无日月又无天。"这里不但把"浮云"作为宇宙本源，而且说明"浮云结气"才生烟的自然界变化规律。虽然其认识水平不能说是完全科学的，但至少体现了古代朴素唯物辩证法的思想。这同汉族《老子》中"有物混成，先天地生"的朴素辩证思想具有类似的地方，二者都想象到了世界有其产生、演化的过程，演化的开端汉族认为是"混沌"，瑶族认为是"浮云"。

又如《中国哲学史简编》中介绍了老子哲学中包含着的朴素辩证法的思想，即老子认为美丑、难易、长短、高下、前后、有无、损益，刚柔、强弱、祸福、荣辱、智愚、巧拙、大小、生死等都是对立的统一。他说："有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，声音相和，前后相随。"(《老子》二章)。古代的藏族虽然还没有形成像老子所提出的成对事物间的相反相成或互相依存的系统世界观，但关于许多事物成对并相反相成的观念早已形成。例如苯教经典《什巴卓普》中叙述世界的起源时，始终把万物的来源安排在成对事物的矛盾之中。认为火的热气与风的凉意产生露珠，光明与黑暗产生亮卵和黑卵，亮卵与黑卵产生现实世界的国王和虚幻世界的国王，也产生"曲坚木杰莫"(女)与"桑波奔赤"(男)，由他们产生九兄弟和姐妹。神与恶魔也由亮卵和黑卵产生。这种朴素的辩证思想还反映在藏族古代神话《斯巴问答歌》中。歌中唱道："最初斯巴(世界)形成时，天地混合在一起"、"阴阳混合在一起"，总是把世界的变化安排在对立的事物中，这不能不说是一种朴素的辩证思想。因为，他们已开始认识到了事物内部矛盾的变化，虽然这种认识还不是很清晰，也不够抽象，但在生产力落后的古代少数民族社会中已是难能可贵的了。

3. 认为物质都在发展变化，运动和演变的观念是南方各族古代哲学思想的另一个共同特点。这一点我们可以从各民族关于天地和人类起源过程的谱系表中看得很清楚。

苗族：雾罩—天地—植物—动物—人类。（见《苗族古歌·枫木歌》）

彝族：混沌—青浊气—影形—天地—万物—人类。（见《年月日的产生及由来》和《天地起源》等）

壮族：大气—圆蛋—天地—海洋—朵花—妹洛甲用泥土造人。（神话、《妹洛甲》和《布洛陀》）

傈僳族：没有天地—天神创造天地—生物—人类。

纳西族：混沌—天地—蛋卵—人类。（《东巴经》）

瑶族：浮云—神—日月、山川、万物。（《盘王赞》）

从以上的比较中，我们可以看到几个共同的特点：

第一，人类及其万物的起源，在各民族的观念中，都遵循着一个相同的变化顺序，即先有天地，后有人类。

第二，一切都是由变化而来，云变神，神变万物，或雾变天地，天地变植物和动物，然后产生人类等。

第三，变化的过程总是从简单到复杂，由低级到高级，由无机物到有机物，从无到有，从虚幻到实在。

那么，为什么不同地区的不同民族会产生如此相似的古代哲学观念？这是一个复杂的问题。对此人们有各种各样的解释，语言学家从比较语言学出发，强调这是各民族祖先的共同性。然而古希腊与壮族先民不但语系不同、祖先更不同。心理学家从心理的一致性（theorem of psychic unity）来证明观念的一致性。然而事实证明不同的民族具有各自不同的心理素质。因此，唯一正确的解释，看来就是生产水平发展阶段的一致性。因为，人们认识世界总是要依据一定的客观物质条件。就“捏土造人”而言，如果客观世界中不存在用泥土从事物质生产的事实，这种观念也就无从产生。现在世界上许多民族都存在着“捏土造人”之传说，说明人类历史上确实存在过用泥土捏造人形的时代，考古学已证明这个时代的存在，这就是考古学上的新石器时代。那时人们除了使用石器，还大量生产用泥土捏成的器皿，其中包括人形。而且这个时代每个民族都经历过，也就是说，在这方面各民

族都有共同的经验。如果说原始的哲学产生于信仰，而信仰产生于经验，则经验来自物质生产的过程。共同的物质生产经验，必然产生出共同的信仰和观念。人类新石器时代正处在原始社会阶段，因此，人们认识世界以及对世界解释不可避免地带有直观的、自发的和朴素的，甚至猜想性的特点，所以提出了“捏土造人”这样的幼稚观点。茅盾先生曾说：“希腊人利用手边很多的材料——黄泥，捏成他们的第一个造像，所以他们很自然的有了普罗米修斯捏土造人的故事。在北欧，大木材料给了雕刻神像以最好原料，所以他们说是奥定用木片造成了人。”① 这是有道理的。

既然人类认识和解释世界的哲学观念产生于物质生产的实践经验，那么不同的经验必然产生不同的观念。人类的经验既有共同社会发展阶段上的共同经验，又有不同环境条件和文化特点下的不同经验，经验不同，认识世界或观察世界的方法也就会不同，于是产生了哲学在不同民族中的个性。例如，就人类起源而言，苗族有“人生于枫木”之说，纳西族有“蛋孵化出人”之说，彝族、藏族、古羌族都有“猴子变人”说。这三种说法都认为人类来自某种具体的物质，这就是共性。但这个具体的物质却归结为不同的形态，即“枫木”、“蛋”、“猴”，这就是个性，即不同民族在与周围的事物打交道过程中的不同经验中产生出不同的概念。如果再与国外民族比较，古希腊阿那克西曼德有“鱼变人”说，新西兰马尔启兹群岛人有“火山喷出人”之说。这些不同文化特点的民族，根据他们各自不同的经验对人类的起源给予了不同的回答，这就是个性的特点。

原载《贵州民族研究》，1986 年第 1 期

① 《神话研究》百花文艺出版社 1981 年。

亟待整理发掘的文化宝库
——藏文历史档案

据藏文史籍记载，从7世纪中叶吐蕃王松赞干布时代开始藏族就有了自己的文字，从而也就开始了有文字记载的历史。具有这样悠久历史的古代文明，在我国55个民族中，除汉族之外确实是少见的。藏族的历史文化遗产非常丰富，藏文历史档案就是这个古老民族最宝贵的文化遗产之一。

早在吐蕃王朝时期，西藏地方政府就有了保管档案文献的制度。7世纪中叶，松赞干布“渐慕华风。仍遣酋豪子弟，请入国学以习《诗》、《书》。又请中国识文之人典其代疏”[①]。这些贵族子弟进入唐朝设在长安的国学学习，当然首先要学习汉文，那些被请到西藏管理档案文献（“表疏”）的“识文”之人，当然识的也是汉文。所以有的学者认为，在创制藏文的前后一段时期内，吐蕃王朝很可能是以汉文作为官场中的通用文字。因此，当时的档案文书很可能就是用汉文书写的。遗憾的是我们至今尚未发现，还有待于今后的发掘。

---

① 《旧唐书》卷196上，《吐蕃传》。

由于受汉族文化的影响，在弃宗弄赞赞普（松赞干布）在位期间，“开始设史官，职掌是记录赞普与大相的驻在地，重要会议的地址和主持人，国家大政和国内外重要事件”①。这些用起居注式的记事法所记录下来的大量史料表明，当时的藏族已有了编写历史的传统。藏族历史学家们模仿汉族封建时代历史典籍的体例，对上述的“起居注”以及大量的档案材料加以编辑整理，写成了一种记事简略的编年体史书，有人称之为“吐蕃大事纪年”；另一种是记事较详的纪传体，有人称之为“吐蕃赞普传记”。还有“吐蕃小邦家臣表”，以及吐蕃“国王世系表”、“大相表”等，相当于历代“正史”中的“表”。此外据霍夫曼（Hoffman，美国教授）的著作《西藏手册》中提到：吐蕃时期已有一部藏族自己写的著作《汉藏档案文书》（藏语为“甲博译仓”）。经中国社会科学院民族研究所李有义先生证实，的确有过此书，并已被重新发现。以上这些宝贵的历史文献均是用藏文写成的。绝大部分原藏在敦煌千佛洞十七号藏经洞内，在公元1907～1908年间被英国人斯坦因和法国人伯希和先后盗运国外，分别庋藏于伦敦和巴黎。后来法国人巴高、杜散和英国人托马斯三人对这些文献进行过缜密的研究，并得到了藏族学者噶钦顿珠的帮助，于1940年刊布了法文、英文的译注本。另外法国考察队也曾从敦煌和吐鲁番地区得到很多写在纸上或木片上的属于吐蕃时期的文件。这些文件大部分由托马斯、白阔特以及巴黎的玛赛尔雷洛和弗兰克翻译出来。这一切，引起了国际藏学界的极大注意，甚至有人认为从此以后藏族历史的研究进入了一个崭新的境界。这是因为这些历史文献大部分都是根据当时吐蕃王朝保存的大量历史档案写成的，同时绝大部分成书于所谓的西藏佛教前弘期。当时佛教的势力还不很大，所以这些历史文献中也很少有荒诞不经的宗教传说，史料价值极高。同时，根据这些文献可以廓清许多后来文献中为宗教信徒所散布的迷雾，能比较清楚地看

① 范文澜：《中国通史简编》第三编第二册，第486页，人民出版社1965年。

出吐蕃社会的本来面目。因此这些文献早已成为国内外藏学家研究藏族吐蕃时期的政治历史、社会制度、经济结构和语言文学的难得材料和重要的依据。

除了在敦煌庋藏的大量的藏文历史文献以外，在西藏的一些寺院和地方也保存着不少吐蕃时期的历史文献和档案卷子。例如，据霍夫曼在他的著作《西藏手册》中提到：宁玛巴教派（西藏佛教的教派之一）的斡坚林巴“很幸运地发掘到大量写在卷子上的古老手稿”，“这些资料大部分的确是古老的，属于八九世纪的作品”。由于这些历史文献和档案卷子一般都藏在地下或寺院里，所以藏族历史上称为“登玛”（即“伏藏”，一般分“地藏”和“寺院藏”两种）。最有名的藏文“伏藏”文献就是《莲花生遗教》和《五部遗教》。据传这两部文献是珍藏在吐蕃时期建立的第一个佛教寺院——桑耶寺里的一个柱子中，最初发掘时是手稿。从已发现的这些“伏藏”藏文文献中可以清楚地看出，藏族在吐蕃时期就有保存档案的传统。

另外古代藏族还有一种保存历史档案的办法，就是把档案原文铭刻在石柱或方尖塔上。这类的历史档案文献保存得最好。最有名的就是至今树立在拉萨市中心大昭寺前的“唐蕃会盟碑”。此碑全文记录了公元 822 年吐蕃赞普热巴巾与唐朝皇帝穆宗时代藏汉两族签订的一个和平条约。

从上述宝贵的历史文献中不难看出，吐蕃时期的藏族不但有一套保管档案文献的完备制度，而且很早就有了运用档案编写史书的传统，甚至已经开始进行档案汇编了。

唐朝末年（9 世纪中叶）西藏内部发生了混乱和分裂。吐蕃末代赞普朗达玛与宗教上层之间发生了巨大的矛盾和斗争。于是他下令灭佛，不但吐蕃时期的许多宗教经典因此遭到空前的毁坏，而且很多吐蕃王朝的重要历史档案估计在这个时候也大量被毁，因而得以保存下来的甚少。

从朗达玛灭佛开始，藏族地区经历了数百年的混乱局面。一直到元宪宗蒙哥于公元 1532 年派军队进入西藏，才结束了西藏

的混乱状态，全藏获得了统一。从这时候起一直到清朝末年，我国历代中央王朝同西藏地方政府之间的关系越来越密切，不但互相来往的官员一年比一年增多，而且中央和地方政府之间的来往信件，包括历代皇帝给西藏地方政府官员的“封文”、“谕旨”和“圣旨”，以及历代西藏地方政府的僧俗官员给皇帝的“奏折”等越积越多。同时随着西藏地方的逐渐统一，西藏地方政府同其下属的各级地方政府和地方头人之间的来往文书也日积月累，逐渐增多。因此从元朝的萨迦政府开始，历代西藏地方政府都有专门的档案文书机构，专门处理和保存地方政府的各种文件。这种机构藏语称“译仓”（意为“文库”，也可译成“秘书处”）。这个机构到了清朝乾隆十五年（公元 1750 年）成立西藏地方政府——“噶厦”以后，日趋完备，而且逐渐发展成为西藏地方政府的决策机构。

西藏地方政府（即噶厦）下设许多机构，其中最重要的两个机构是“译仓”和“孜康”（孜康相当于财政部）。凡一切僧官的任命调遣，都由译仓拟具名单，呈请噶厦转呈达赖核用。达赖的印信也由其保管。噶厦虽居译仓上，但一切公事和命令都先由译仓盖印后才能发出。因此，译仓对于噶厦不啻具有监督作用。此外译仓还经常办理达赖喇嘛的文书事务，所以译仓除了接受噶厦领导外，也受达赖喇嘛的直接领导。译仓内设“仲译钦波”（大秘书）4 人，均为僧官。此外，全藏的寺庙均由译仓管理。各寺规模大小，分布情况，及对政府的负担，均在译仓的档案中有案可查。并且译仓还兼管所有寺庙与政府往来关系的事务。因此在西藏从事文书档案工作的官员都享有非常崇高的地位。

西藏封建农奴制的社会性质，决定了西藏地方政府不但掌握着对西藏贵族和寺庙的土地封赐和没收的权力，而且掌握着对农奴的生杀予夺之权。所以凡西藏地方政府发出的“封文”或“指令”等，仅靠一张白纸上的几个字和一个印章，就可以使贵族和寺院得到对大片土地的世袭占有权，以及对依附在这些土地

上的广大农奴的生杀予夺之权。因此，贵族和寺院得到这类的“封文”或“指令”时，都如获至宝。他们都有收藏档案文书的习惯。有的甚至利用这些档案材料编写家史，一代一代地传下去，西藏贵族私人保管档案与他们的阶级利益密切相关。解放前西藏地方政府无论处理什么纠纷或判定什么案件，都非常注重于以档案材料作为根据。这一点在中央民族学院（现为中央民族大学——编者）编的《藏文历史档案选》中选录的“判决书”中有明确的记载，另外中国社会科学院民族研究所整理的藏文历史档案关于“萨迦寺庙谿卡（庄园）格定巴与龙谢瓦二者关于地界事打官司的记录”中记载：格定巴与龙谢瓦双方向西藏地方政府的陈述中，均提到家中保存有原噶厦政府所赐土地封文原件。正是因为他们懂得保存档案是自己利益之所在，所以西藏的大大小小贵族，一般都有收集保管档案文书的传统。甚至在过去被称为“野蕃”地区的四川省甘孜藏族自治州色达县的大头人仁真邓珠家的牛毛帐房里，也还保存着清朝宣统三年的封文原件。可见在藏族地区档案私藏是极为普遍的。可以说每一个宗政府，每一个贵族家中，每一所寺院里都收藏有各种历史档案材料。1958 年中国社会科学院民族研究所的研究人员到西藏地区进行社会调查时，从各个地方收集到了上万件的这类历史档案文书，内容非常丰富。现在分别保存在民族文化宫和民族研究所。像这样的重要历史档案，目前在拉萨的档案馆中保存更多，内容更丰富。这个丰富的文化宝库正等待着我们去发掘，这些重要的历史档案亟待我们去整理。

和平解放以来，由于党的重视和关怀，在拉萨设立了档案馆，专门负责保管拉萨的历史档案。同时，对存放在拉萨和北京的这类档案、资料也着手进行了整理和翻译。但是，由于藏文历史档案浩如烟海，再加上专门人才的数量远远不能满足需要，所以直到目前，其中的绝大部分还沉睡在库房中，不能为科学研究服务。

藏文历史档案所遭受的最严重损失，是 1959 年西藏上层农

奴主叛乱和“文化大革命”中的大破坏造成的。特别是“文化大革命”十多年中，私人手中的历史档案被当作“宗教经典”和“四旧”加以没收，其中一大部分被付之一炬，幸存下来的也因无人管理而八方散失。各地寺院中保存的历史档案材料，因寺庙被毁，大部分也都不知去向了。这的确是解放以来我国历史文化遗产所蒙受的最重大损失之一，它使许多从事藏族社会历史研究工作的同志为之痛心疾首。当然，同一切坏事一样，这件事也从反面使我们获得了教益，使广大关心民族研究工作的同志，认识到了加紧整理藏文历史档案工作的迫切性和重要性。几年来，一些从事西藏问题研究的专家、学者，为此四处奔走，呼吁领导机关和有关方面予以关注。

近年来，西藏自治区社会科学院和中国社会科学院民族研究所都在着手恢复藏文历史档案的整理工作，但由于人手不够，特别是由于缺乏通晓汉藏两种文字的专门人才，以至工作时续时停。

自1980年开始，中央民族学院开办藏文历史档案文选课，并编印了《藏文历史档案选》，社会科学院民族研究所也组织了一些人翻译和整理一部分藏文历史档案，这无疑是藏学界的一个喜讯，也是一个良好的开端。

原载《西藏研究》，1983年第1期

读三本藏学名著有感

外文出版社经过几年的努力，把我国的三部藏学名著《达赖喇嘛传》、《西藏——我的家乡》和《论西藏政教合一制度》译成英文、德文出版发行。对此，我感到格外的高兴。毫无疑问，外文出版社的同志为中国的藏学研究走向世界架设了一座桥梁，为世界各国人民打开了一扇了解西藏、认识西藏的窗口。用阿沛·阿旺晋美副委员长的话来说："它的意义不亚于在喜马拉雅山修一条公路，在雅鲁藏布江上架一座桥梁。"①

近年来，我有幸到日本、苏联、匈牙利、美国、瑞士等国访问，发现世界上对藏族的历史文化感兴趣的人很多，其中既有好奇的旅游者，也有希望了解和认识西藏的严谨学者。但是，他们当中亲临西藏进行实地调查的人毕竟是少数。能够阅读汉文和藏文书籍的人更是寥若晨星。在这种情况下，有选择地把我国藏学界具有代表性的著作译成外文，介绍给世界各国人民，不仅可以满足世界上希望了解西藏的广大读者的需要，而且有助于世界各国人民正确地认识西藏，了解西藏，从而对西藏的历史与现状作出公正的评估。

---

① 在《中国西藏》杂志汇报座谈会上的讲话。

近十多年来，中国的藏学研究有长足的发展，名家济济，佳作迭出。其中《达赖喇嘛传》和《论西藏的政教合一制度》以及《西藏风土志》（德文、日本、西班牙文版改为《西藏——我的家乡》）是国内藏学界广为流传、人人熟悉、大家爱读、经常引用的名著。它们分别出自汉藏两个民族的老一辈藏学家之手，具有一定的代表性。这里，我分别谈谈这三本书的读后感。

一、关于英文版《达赖喇嘛传》

牙含章是我国老一辈著名的民族问题理论家和无神论专家，他的《达赖喇嘛传》更是读者所熟悉的专著。我和牙含章相识在中央民院（现为中央民族大学），那时他是中国社会科学院民族所的所长，我是该所民族学专业硕士研究生。当时我正撰写我的第一部专著《甘孜藏族自治州史话》，为此第一次阅读了牙先生的《达赖喇嘛传》[①]。此书有几个显著的特点：

虽书名为《达赖喇嘛传》，但内容实际是一本关于藏族的近、现代史。因为作者在介绍历代达赖时，特别注意勾画当时时代的轮廓，把达赖的所有活动同整个藏族的历史紧密地结合起来。一方面比较生动、细致地描绘了每个达赖喇嘛成长过程中所经历的各种生活，如出身、剃度、受戒、师承、传经、参与或主持各种佛事活动等，另一方面把这些五光十色的生活画面集中导向一个更加广阔的历史背景中。因而使读者在达赖活动的客观社会历史条件下，认识到达赖不是神的化身，而是历史和时代的产儿，作为西藏历史人物的历代达赖喇嘛的活动自然也是西藏历史事件的反映。这种写法与传统的藏文达赖喇嘛传有了明显的不同。难怪有人说读此书后，感觉不出是达赖传，而是西藏近代史。关于这一点作者本人在书的“序言”中说得很清楚：“这是

① 那时此书还未正式出版，我得到的是一本白皮的内部参考书。

一本关于西藏历史——主要是西藏近、现代史的著作。”而且特别强调了“主要是西藏近、现代史的学术性、资料性的著作”。

作者写这本书的动机主要为了驳斥反动派散布的西藏自古以来是“独立国家”的谰言。为了捍卫祖国的统一和民族的团结，也为了对广大西藏人民进行反帝爱国教育，全书贯穿着一条主干线，即西藏自元代以来就纳入中央政府的行政管辖之下。用牙先生自己的话来说就是“根据无可争辩的历史事实，肯定从元代开始，西藏人民与祖国各族人民联合起来，组成了统一的祖国大家庭”。他的这个观点在国内早已产生影响，现在此书译成英文由外文出版社出版，我相信在国际藏学界也会产生较大的影响。尤其是在当前国际上围绕西藏问题的分裂与反分裂的斗争中，这部书必然会发挥它应有的作用。

二、关于德文版《西藏——我的家乡》

《西藏——我的家乡》内容涉猎广泛，包括历史、宗教、古迹、歌舞、戏剧、婚姻、丧葬、节庆、碑刻、建筑、地理等等，应有尽有。凡对西藏任何一种历史文化有兴趣的读者，均可从中有所收益。知识性、学术性和趣味性在这本书中融为一体，能满足各类读者的需要。这本书还有一个显著特点就是用简洁流畅的文学语言向人们展示了西藏历史文化，使人读来如行云流水，明白易懂，避免了一般学术专著的繁琐考辨、语言晦涩、枯燥乏味等弊端，可读性很强，使它获得了众多的读者。

本书著者赤烈曲扎是藏族人，而且精通藏汉两文，长期生活在西藏，这种独特的背景，构成了本书的一大特色。一方面他有人熟、地熟、语言熟等有利条件，使他能够在实地考察中获得大量第一手资料。另一方面，他能够从主体文化的角度来体会和理解本民族的文化，这就决定了作者怀着深沉的民族情感，以饱满的热情歌颂西藏的大好山河和勤劳勇敢的藏族人民。这本书的外

文版出版，使“对西藏的某些偏见得到一些纠正”。

三、关于英文版《论西藏政教合一制度》

《论西藏政教合一制度》的著者东嘎·洛桑赤列是在国内外藏学界均享有很高声誉的藏学家，现任西藏大学教授，中国藏学研究中心副总干事，全国政协委员。他也是我在中国社会科学院研究生院读硕士期间的古藏文指导老师之一。此书成书于粉碎“四人帮”后“春光明媚时节”。当时东嘎教授与中国许多老学者一样，刚刚恢复名誉，从拉萨回到北京，重返中央民族学院的讲台。他利用教学工作可以广泛查阅资料的良好机会，对他原来就已写出的，但“自己也很不满意”的旧作，“作了补充和改写，前后四易其稿，才形成现在的这个书稿”。此书先由民族出版社出版了藏文版，引起国内外研究藏学的学者的重视，后来又多次被译成汉文出版发行，深受国内藏学界汉族学者的推崇并加以引用。东嘎教授的这部著作为什么会受到海内外学者的赞赏呢?

1. 东嘎教授是一个长期生活在“西藏政教合一制度下”的有名活佛，从小受到了浓厚的佛教文化的熏陶，并经过严格的考试和答辩获得了藏传佛学的最高学位“格西”，对藏传佛教的基本知识可以说是了如指掌。对佛教的理论有很深的造诣，并非常熟悉佛教文献。凡听他讲过课的人都对他博大精深的佛教文献知识赞不绝口。他甚至可以随口背诵许多书名及其作者和年代，并说明某页、某段的记载。凡请教过他的人都有一个共同的感觉，任何佛教文献方面的疑难问题，在他的面前均能获得满意的解答。由此决定了《论西藏政教合一制度》的一大特点：广搜博采、集腋成裘。为了写这本书，他参阅的藏文文献多达49种。其中有的参考书（如《桑耶寺志》）有三种不同版本，而且据我所知，东嘎教授的“参阅”并非像有的学者那样只是查阅书中

自己需要的几页或几段，而是细读全书，精心考证。如此“参阅”49种长条藏文原著，谈何容易。我想现在国内外不少藏学家所读藏文文献，可能不及其三分之一。因此，这部书之所以受到大家的高度重视也就不足为奇了。读者不但可以从书中了解西藏政教合一的历史，而且书中开列的丰富的文献目录，为读者了解西藏佛教文献资料提供了极为重要的线索。笔者访问美国时，亲耳听到一位国外藏族学者说：“我虽从未见过东嘎教授，但读了他的《论西藏政教合一制度》，就可以看出他是一个学识渊博的学者。”在国内藏族学者中，像东嘎教授这样受到国内外公认的藏学权威，实属少见。他的《论西藏政教合一制度》也以资料翔实、求证细致而闻名国内外藏学界。

2. 一般而言，一个信仰宗教的学者，往往不可避免地受其传统世界观的影响，以神学论宗教，难免失之偏颇。东嘎教授虽为地地道道的寺院转世活佛，而且迄今仍每日坚持祈祷，但他的学术论著中却闪烁着辩证唯物主义的科学光芒。《论西藏政教合一制度》是他“第一次写作这样较为系统的历史著作”，他用辩证唯物论和历史唯物论的观点，分析了西藏各个历史发展时期的经济制度和政治、宗教状况，介绍了西藏政教合一制度的发展史。这对于一个身为转世活佛的藏族学者，无疑是十分难能可贵的。

西藏的宗教文化现象错综复杂，西藏的佛学经典更是汗牛充栋。在这种情况下，要正确地认识西藏宗教，仅靠一些繁琐的文献校注是不够的，还必须运用马列主义的唯物辩证法对所有的文献和宗教文化现象作出精细考证，去粗取精，去伪存真，才能提高我们宗教研究的科学性。《西藏政教合一制度》之所以得到海内外藏学家的共赏，不仅因为作者治学严谨、功力深厚，而且因为此书以科学的理论和手法，探索了西藏政教合一制度的产生、发展、消亡的客观规律。

3. 政教合一是西藏历史上逐渐形成的一种制度，也是西藏传统社会结构的一大特点。因此，研究西藏政教合一制度，是西

藏传统社会历史研究中随时会遇到的课题。自清代以来，对西藏政教合一制度的关注者和研究者不乏其人，但多为零敲碎打。《论西藏政教合一制度》是第一部比较系统论述这一重要制度的专著，也是迄今为止研究这个课题的最权威的论著。纵观全书，其突出的特点是运用翔实的资料，通过精细的求证考辨，深入地分析西藏政教合一制度产生、存在和发展的历史条件、社会基础和阶级根源。

东嘎教授从生产资料所有制入手，论证西藏政教合一制度的形成，使人一目了然，这不能不说是此书的一大成功。

总之，此书对西藏政教合一制度产生、发展以及与西藏封建社会制度的关系等作了独特、精辟的探讨，是国内最好的藏学研究专著之一。无疑，本书英文版的出版对国外读者了解西藏是颇有助益的。正如一位比利时学者所说："我看到了一本有价值的书，这是迄今为止，最有说服力的一本关于西藏的书——《论西藏政教合一制度》。"

原载《对外出版工作》1991 年第 3 期

托林寺踏古

以寺为中心，逐渐发展为城，是西藏高原众多城镇兴起的共同特点。拉萨、日喀则、昌都，都是先有寺院然后才有城市。拉萨以大昭寺、布达拉宫为中心，日喀则有著名的扎什伦布寺，昌都有强巴林寺。寺院众多的僧人需要吃饭、喝水，便聚集了为此服务的差民，逐渐形成定居点。商人也前来做生意，甚至定居，便出现了城市。札达也不例外。作为一个古老的城镇，它是随着托林寺的兴建而形成的，托林寺的出现则是佛教复兴的结果。

从吐蕃灭亡到元代之间几百年藏族的历史有很多难于填补的空白。1978 年我在北京中国社会科学院读硕士时，导师李有义、王森教授就告诉我，要研究这段历史就离不开阿里的历史，离不开古格王朝的历史。早在公元五六世纪，古格为象雄国的中心地区，象雄在此建有扎布让古城堡。据《敦煌历史文书》记载，松赞干布的妹妹色玛卡嫁给象雄王李义夏为妃，李义夏将“曲龙银寨”赐给色玛卡作为封地，并将古格冈称人赐给她做仆人。当时的古格大约在今札达县的扎林、达巴、曲龙等地，即象泉河的中上游地区。10 世纪初，吐蕃后裔以象雄的扎布让为根据地建立古格王朝后，古格一词使用频率高了，知名度也增加了，一些藏文史书把古格王朝控制的地区径直称为象雄，甚至本末倒置

地将象雄当作是古格王朝辖区的一个小地域。这给后人了解古格、象雄增添了扑朔迷离之感。

当"阿里三衮"中最小的德尊衮在象雄称王之后，次子松额出家当了喇嘛，改名为益西沃，意为"智慧的光芒"。当时这里的佛教受印度旁门左道及当地苯教的影响，已沦为"炼尸成精的邪术"，有的热衷于以蹂躏妇女为佛法、以砍杀人头为超度手段的"密宗"。用高僧强秋俄的话来说，就是"自从'解脱'（屠宰）仪轨发展以来，山羊和绵羊都不得安宁；自从性合的仪轨发展以来，人类在两性交合方面甚至也不顾及血缘关系了"。益西沃看在眼里，急在心里，多次派人到克什米尔等地学习佛法，据说第一次派到克什米尔的21个人，因不适应那里的水土气候，大都病死，只有两个人得以生还。出外学习的人当中，以仁钦桑布取得的成就最为突出。

仁钦桑布（公元958~1055年）出生于古格，13岁出家。第一次到克什米尔学习显密经论7年，先后三次出外留学，师从75位班智达[①]学习佛法。而且每次回国，他都邀请很多僧人到阿里，将佛经翻译成藏文。据说在他的主持下翻译了317部经，33部论，译过108部密宗经书，其中最著名的有《集密》、《摄真世经》。人们认为，正是从仁钦桑布开始，神秘的密宗才达到了与佛教理论相结合的高度。所以佛教史上将仁钦及其后来的译师翻译的密宗经典如《瑜伽续》和《无上瑜伽续》等称为"新密咒"，从公元7世纪到10世纪吐蕃王朝时期，由孤萨惹、莲花生、弥底等印度佛学大师翻译的密乘经典，尤其是流传较广的《行》、《事》两部，称为"旧密法"。与此相应，藏传佛教也由此划分为两个重要的历史时期：吐蕃最后一个赞普朗达玛之前称为"前弘期"，经仁钦桑布及安多地区的贡巴沃色改革之后称为"后弘期"。仁钦桑布不仅在翻译佛经、弘扬佛法上功德无量，还修建了大批声誉显赫的寺庙。由于仁钦桑布对佛教作出了杰出

---

① 佛教最高学位，如同博士。

贡献，人们又尊称他为“洛钦”，意为大师。益西沃的儿子拉德王还将现在扎布让的豁卡（庄园）赐予仁钦桑布，从此开了西藏寺院拥有自己的庄园、土地的先河。

与此同时，益西沃还积极邀请印度高僧来到阿里。为了筹备所需经费，益西沃率众到阿里西北部采集黄金，不料被信奉伊斯兰教的突厥噶逻禄人所俘虏。释放益西沃的条件是：或者他改信伊斯兰教，或者缴纳与他的体重相等的黄金。益西沃的侄子强曲沃带着千辛万苦收集的黄金来到噶尔洛，却发现还差益西沃人头的重量。益西沃要强曲沃放弃用黄金来赎他，改用来请印度超岩寺的上座高僧阿底峡。阿底峡原本不愿离开南方到寒冷的高原，但为益西沃的献身精神所感动，于 1042 年来到了阿里。据说当时迎接他的仪式十分隆重。大喇嘛亲自带着三个身穿白衣的随从，骑着白马，手持华盖、宝幢、飞幡及各种贡品，还用黄铜特制一只长号，从此这种长号有了一个专门的名称——益西班智达长号。人们载歌载舞，口诵吉祥祝词。

阿底峡来后，协助仁钦桑布翻译了大量经论，又为僧人讲解教义，还为他们施行灌顶仪式。他宣讲佛法，特别强调因果关系，所以有人称他为因果喇嘛。1045 年，阿底峡准备回印度，行至普兰，恰逢尼泊尔境内战火纷飞，道路受阻，他只好返回，在卫藏地区待了 9 年，先后在桑耶寺、拉萨、叶巴、般玉、聂当等地传教，招收了很多弟子，创建了藏传佛教中最有名的噶当派。阿底峡于 1054 年圆寂，现在拉萨城郊的聂当有一个规模不大但名声极响的寺庙——卓玛拉康，最初阿底峡的灵塔就存放在这里。“文革”期间，经国家之间的交涉和周恩来总理的过问，阿底峡的灵身被运回他的家乡——古代东印度的萨火罗，今天的孟加拉国。阿底峡虽是孟加拉国的一个普通僧人，但为了弘扬佛法，为实现自己的理想，跋山涉水，足迹遍及西藏西部各地，传教、译经、培养徒弟，对于藏传佛教后弘期的形成和古代藏族与南亚诸国人民的文化交流作出了贡献，因而赢得了后人对他的景仰与深切怀念。

佛教在阿里的复兴并非偶然。自古以来，阿里和佛教的发源地印度之间就有着密切的文化交流。公元 11 世纪前后，正是印度伊斯兰教化时期，广大印度佛教僧人纷纷逃散，在东印度、缅甸、越南、老挝、泰国、柬埔寨境内传播佛教，并与当地传统的宗教相结合，形成了小乘佛教，而一部分僧人则进入西藏，形成了大乘佛教。

为了给阿底峡这样的高僧提供修行讲经之所，益西沃仿照桑耶寺修建了托林寺。这一点突出地表现在其主体建筑迦萨殿的设计理念上。此殿东向分内外两圈，内圈殿堂呈十字形，正中为一方殿，上置坛城和朗姆那佛像，也有人说是大日如来佛像，这就是世界的中心——须弥山的象征；方殿周围隔着回廊，东西南北各设一殿，代表着世界的四大部洲；外圈东向为门庭厅，供养着释迦牟尼和十八罗汉塑像；东、西、北三向各建有五座殿堂，分别代表出世五部，即文殊（身）、莲花（语）、真实（意）、甘露（功德）、金刚橛（事业）；四周建有四塔，代表四大天王，13 米高的土红色塔身有着哥特式尖顶，别具一格。迦萨殿共有 23 座佛殿，但号称百座，所以名为迦萨。

托林寺又叫托丁寺。据说选址时，阿底峡派了自己的一个弟子，弟子将敲铜钹的法器磬槌向空中一扔，磬槌的落点即为建寺地点；而磬槌落地发出的声音——托丁，就成为寺院的名称。据《黄琉璃史》对托丁一词的正式解释，“托”为高空之意，“丁”为飞翔之意，托林寺即“盘旋在空中的寺院”。

根据《古格阿里王统记》、《拉达克王统记》等史书记载，托林寺始建于公元 996 年，那一年为藏历火猴年。直到公元 1082 年，即藏历土龙年才完工。经二十几代古格国王的努力，建成规模远比当今所看到的庞大、气派的托林寺。它的主体宫殿红宫，藏有释迦牟尼的画像，周围除有迦萨殿、白殿、十八罗汉殿、弥勒佛殿、护法神殿、大雄宝殿之外，还有专门的仁钦桑布译师殿、阿底峡殿、讲经台、僧舍。更可观的是周围还有 108 座佛塔，有的单独屹立，有的两三个一群，最多的是 8 个一组，形

状各不相同。不必说这些数字本身所包含的深意，单是塔林的外形已足以令人叹为观止。按佛教仪轨，佛塔是收藏高僧大德法体的地方，而他们的灵魂通过转世得到永生。如果说寺院为僧的载体，佛经为语的载体，那么塔则是意的载体。因而塔的形状并非随意而为，均有一定的讲究。一般为底部 4 层，中间 5 层，塔顶 13 层，塔尖有日月。塔的 8 种造型象征着释迦牟尼一生的 8 种功德。可惜经过多次战乱和“文革”的破坏，虽经修复，这座寺院也不可能再现当年的雄姿。我们只能从一些残存的宫殿、壁画中想象那早已消逝的辉煌和惊人的艺术成就。

早在 20 世纪 80 年代即前往阿里的艺术家巴荒，在这里明显地感觉到古今艺术的巨大反差：

古朴的天花顶中飘逸而气势非凡的飞天，四壁满缀的精致图案，居于其中雍容华贵的佛母、度母和各类佛像、高僧等神祇，以及人物和动物，特别是姿态丰盈的供养天女和菩萨……形色古雅技艺娴熟，融入酷似复调音乐的高度和谐之中……细看托林寺白殿的壁画，则会发现它在原有的图像基础上有着不同时期的覆盖层，一些已渐显斑驳的花卉和人物造像，其线条的边缘有粗拙的深蓝黑色勾勒，有些已将图像的衬底填充成死板的暗色块……仅线条而言，足可见早期绘画中那种技艺娴熟的韧性和张力，似乎越到晚期越趋于简化和粗略，无论是勾勒还是晕染，最后只是后人对前人无能而笨拙的临摹。

托林寺之所以出名，还因为 1076 年古格王朝时期，这里举行了闻名全藏的“火龙年大法会”。据说当时卫藏康等地区的高僧大德济济一堂，通过辩经、讲解佛法等活动，大力推动了佛教的复兴、传播和翻译经典、统一文字等。益西沃凭借国王兼喇嘛的身份，对托林寺的兴盛起了极其重要的作用。

由于益西沃对佛教的复兴作出了杰出的贡献，人们尊称他为拉喇嘛·益西沃。元代著名的萨迦班智达说：那时候法王拉喇嘛

（即益西沃）派仁钦桑布至克什米尔等地。这位受文殊赐福的大学者，几乎译出所有的佛经经典，所以很多人认为佛教的后弘期始于拉喇嘛益西沃和仁钦桑布。据《青史》记载，高僧阿底峡和大译师仁钦桑布在托林寺的第一次会面极富戏剧性，阿底峡到达阿里之初，年届85岁的仁钦桑布认为这位尊师的功德不如自己，只因是益西沃舍命请来的，必须表示尊崇。于是将阿底峡请到他在托林的住处，这里依次画有上下密续各本尊像，阿底峡即席创作，"对这些本尊一 一作了偈颂"，仁钦桑布一听，顿时心生敬畏，而阿底峡也问仁钦桑布懂得哪些教法，仁钦桑布依次说了一下，阿底峡听了也说："啊！西藏有你这样的人，我就不必来西藏了。"随后又问仁钦桑布："一个补特加罗[①]如何在一个坐垫上修这些密续？"仁钦桑布回答说："分别根据各续所说的去修炼。"阿底峡当即指出："这一点上师就糊涂了！看来真还是应该来西藏，这些（密续）是应该结合在一起修炼的啊！"于是又写了《密宗幻境解说》，令仁钦桑布更加佩服。后来阿底峡让仁钦桑布进入专修阶段时，仁钦桑布就在修炼的室内三道门上分别写上三条警语，外面一道门上是："在此门内若生一刹那的贪恋世间之心，则护法神劈碎我头。"中门上是："此门内若生一刹那的自利之心，则护法神劈碎我头。"内门上写着："此门内若生一刹那凡庸分别心，则护法神劈碎我头。"就这样，仁钦桑布按照阿底峡的指点又苦修了10年，终于看见了吉祥胜乐曼陀罗。当他"示现圆寂时，遍虚空诸天神齐奏音乐，天雨散花瑞相，为彼城老少人所亲见。由于没有灵塔存在，盛传往空行刹而消失，虽发现犹如小叶莲色极红的舍利三粒，然亦渐次坏灭而发出如巨雷声向空中消逝。"如今托林寺塔林之南的仁钦桑布塔保存最为完好，深受老百姓的敬仰。现在我们所能见到的托林寺最少有300年的历史，而古老的托林寺屡遭兵燹，屡次重建，到如今只剩下几截墙基。其中详情大都无处可觅，有迹可寻的仅有两

① 佛教用语，一为我的另称，指生死轮回的主体；二与恕同义。

次，一次是17世纪30年代拉达克人攻占了古格，托林寺同遭厄难；一次是在19世纪的“森巴之战”中托林寺沦为侵略军的驻地，所有贵重物品被抢劫一空，僧人纷纷逃往普兰，只有堪布冒死坚守寺院。战后得到上级寺院色拉寺的特别嘉奖。

托林寺曾属宁玛派寺院，在古格末期渐与格鲁派关系密切，还请四世班禅前来巡视，转而信奉格鲁派，并于1683年驱逐拉达克军后，正式成为色拉寺的属寺。从此托林寺的堪布均由色拉寺杰巴扎仓委派，第一位担任堪布的是格鲁派著名僧人古格阿旺扎巴。他来到托林寺后，制定了一系列的规章制度，包括对下属各寺各级经师学位的授予和任用、赋税的征收方式等。虽说历届托林寺堪布3年任期满后，回到色拉寺都能提升为格贵[①]，但托林相距拉萨有33个马站之远，他们往往要在路上走两个月，并带着上交给色拉寺的税收，所以这个堪布并不好当。

在每年藏历年初的重大宗教节日里，托林寺召集本寺及下属各寺僧人500人，举行隆重的仪式，为他们授衔和授予学位；每年夏天，托林寺的堪布到它的第一大属寺扎西冈寺避暑，并在那里举行讲经传法活动；每到堪布轮换时，也要举行隆重的送旧迎新仪式：移交印章、饯行、新堪布登上宝座、藏戏表演、向老堪布敬献贵重礼品等。所有的活动僧俗官员及周围百姓都赶来参加，大队人马一程又一程地往来穿梭于扎布让与达巴驿站之间，场面十分热闹。

宗教为古格王朝治国之本。从古格君王到臣民百姓，人人必须坚守信仰。王子还派专人监督、巡视、察看是否有人违令——念经、祈祷、信守教规、举行各项宗教仪式，如有违者，必受处罚。久而久之，外在的戒律化为自身内心的渴求，统治者的意愿由人们自觉遵守和执行。古格因佛教的复兴而趋于强盛。传说当年规模宏大的古格王宫和寺院佛堂落成之后，要将巨大的释迦牟

① 俗称“铁棒喇嘛”，寺院中的执法执事人员，负责监督寺院僧人的清规戒律和维持秩序。

尼铜像请入殿中，不仅方圆几百里的僧人、尼姑、平民百姓倾巢而出，就连千里之外的各国教徒也赶来祝贺，参加庆典的僧俗民众多达数万人。

古格王朝遗址红庙中的壁画——“祭祀庆典图”以浓墨重彩记录了这一喧嚣热闹的盛大场面：人们围绕跏趺而坐的无量寿佛，依次敬献珍宝贡品，先是国王、王子、大臣、王室后妃，然后是一队队身着各式服装，牵着马，远道而来的外国朝拜者，接着又是数量庞大的民众队伍；10 个一排盛装打扮的女子跳起庄重典雅的“鲜”舞；12 位鼓手三两成行，或站或立，一女子在旁配以锣声；8 人吹长号，两人吹短号；中间是几个人装扮而成的大狮子，身披黑红白三色帷幕昂首前进，一个在前假扮猴子引逗，两人在后面扮成假马奔跑；还有一队人马肩扛羊驮，将大批木料运来继续建筑房屋……整个画面内容丰富，人物众多，情节性强，气氛热烈，可谓古格鼎盛时期的真实写照。

原载《中国西藏》2004 年第 4 期


现代中国藏学文库